MONTAIGNE

La conciencia crítica del Renacimiento

Nicola Panichi

MONTAIGNE

La conciencia crítica del Renacimiento

Nicola Panichi

Con sus *Ensayos*, Michel de Montaigne (1533-1592) se propone liberar al intelecto del sueño dogmático de la autoridad, de la costumbre, del poder y de la tiranía de la razón irrazonable. En sus complejas fenomenologías, el mal universalismo y la condena de la alteridad en sus múltiples formas (salvajes, hebreos, turcos, etc.) constituyen los *idola* de la modernidad que impiden el ejercicio del intelecto. Al filósofo de Burdeos no se le escapa construir una máquina de guerra contra el teatro de las apariencias y de las máscaras que ocultan la verdadera cara de las cosas, mientras no deja de repensarla como un experimento que debe conducir desde la oscuridad del hábito y de la identidad hasta la claridad de la libertad y de la diversidad, desde la opacidad tenebrosa de la caverna de Platón hasta la luz de la liberación de la servidumbre voluntaria.

Nicola Panichi

Montaigne

La conciencia crítica del Renacimiento

Descubrir la filosofía - 53

ePub r1.0
Titivillus 19.02.2021

Título original: *Montaigne: la coscienza critica del Rinascimento*
Nicola Panichi, 2016
Traducción: Silvia Freile & María Llopis
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Montaigne

Espacio y tiempo de un nuevo humanismo

Vida, obras y contexto histórico
- La educación humanista. La cabeza bien amueblada
- Presente pasado. El caso de Martín Guerre (y la cojera de la razón)
- El amigo inviolable: Étienne de La Boétie
- El teólogo que escribía en español con desinencias latinas
- Retraite y trastienda
- El viaje a Italia: «mi viaje duró 17 meses y ocho días»
- La primera censura y el nombramiento como alcalde de Burdeos
- «Ninguna prisión me ha acogido, ni siquiera para pasearme por ella». No obstante, la prisión
- Las cenizas de Montaigne: Marie de Gournay
- El único verdadero sabio que nos queda
- Principales ediciones de los Ensayos y problemas textuales
- Arqueología de un libro en movimiento. «En mi país de Gascuña se considera una broma verme publicado»

El escepticismo que conquista la mente
- Hacia un nuevo escepticismo. ¿Heráclito y Plutarco reencarnados?
- El movimiento de la vida. El absoluto del movimiento relativo
- El golpe desesperado y el arma secreta
- El rechazo de la purga escéptica
- Contra la razón irrazonable
- Jugar con los silenos
- No soy filósofo

El cedazo de la razón y la naturaleza
- El rostro de la madre: libro, cuadro, espejo. Como con un trazo de punta fina

El aceite sofisticado de los perfumistas
Sapere aude. La fuerza de la imaginación
El caballo de madera. Conversar es vivir
¿Moral no premeditada y fortuita? Filosofar es aprender a vivir
Razón y fe, filosofía y teología
La autodefensa. Las palabras no aprobadas (verbis indisciplinatis)

La crítica a la metafísica clásica
Imaginar lo inimaginable
Si la saliva limpia las heridas y mata la serpiente…
¿No es este un gran triunfo? Dios, alma, mundo

Multiplicación y vicisitud de formas naturales
El animal humano. La crítica a la jerarquía aparente de los seres
Un pato o una grulla
Nuevo Mundo y mundo nuevo
La filología caníbal: hombre significa ser el uno la mitad del otro
Clavar una cuña (clavo) en la rueda del tiempo
El país infinito
¿Hasta dónde puede llegar la posibilidad?
Cuerpos ensacados sin orden. La moderna ciudad de los malvados
Los dioses quieren jugar al balón con nosotros. Nada cae allí donde todo se derrumba
De la amistad y la libertad voluntaria

Justicia injusta. Contra la tortura y la pena de muerte
¿Cuántas veces ya no soy yo? Filosofar es aprender a morir
El jardín inacabado. La col del huerto
Compadezco muchísimo a los moribundos

El libro de la sociedad. Para una conclusión

CRONOLOGÍA

Espacio y tiempo de un nuevo humanismo

Retrato de Michel de Montaigne con la cadena de la Orden de San Miguel, que le otorgó Carlos IX.

En el año 1580, en Burdeos, Montaigne publica en la editorial de Simón Millanges la primera edición de los *Ensayos* en dos libros. La última, notablemente aumentada con anotaciones y con un tercer libro, salió póstumamente en 1595 editada por Abel l'Angelier. El título es inusual y responde a un proyecto filosófico inédito, escrito en primera persona. Con él, el bordelés desea expresar el carácter no cumplido, como de prueba, de *ensayo*, de su experimento personal acerca del arte de vivir, sobre la debilidad de la razón y la fuerza de las pasiones, en definitiva sobre la *humaine condition*, junto con la elaboración del concepto de «universal-singular» madurado y enunciado en el capítulo *Del arrepentimiento* (III, 2): «Toda la filosofía moral se aplica tanto a una vida común y privada como a una vida de sustancia más rica. Cada hombre lleva consigo la forma entera de la condición humana».

En su viaje al corazón de la antropología y la historia, Montaigne elige con sismógrafo y brújula del alma la actitud hacia la duda, que ya Protágoras veía operativa en la naturaleza («Protágoras dice que no hay nada en la naturaleza que no sea la duda»), y, sobre todo, hacia la renovada

formulación del ¿Qué sé yo?, a la que juntará, formando una trilogía que Kant hará famosa, dos preguntas más: ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?

Afirma una única certeza: dar plena ciudadanía a la incertidumbre y a la duda, a la adopción de una mirada plural, a una forma de pensar no dogmática, emancipada de la tutela de la autoridad filosófica de los antiguos y de muchos humanistas, los «*modernes*», término usado de forma escasa por Montaigne (cuatro veces como adjetivo singular; dos como adjetivo plural; uno como sustantivo plural) para designar a sus contemporáneos que habían hecho de la certeza y del antropocentrismo acrítico un *idolum*, la cima de la cadena del ser, de la *scala naturae*, y de la razón prometeica el centro, el *angelus novus*, el dios terreno de los astros y del cosmos, el mediador universal entre el cielo y la tierra. Los *Ensayos*, «el único libro de esta especie», en el fondo querían proponer un proyecto de educación permanente de la mirada que fuera tanto centrípeto, para entrar dentro de sí, como centrífugo, para aportar una nueva capacidad de visión hacia el mundo, la historia, la sociedad y la política.

Pero este aprendizaje presupone, a su vez, la posesión y el ejercicio de un preciso método de liberación del pensamiento de los sistemas filosóficos de la *ratio classica* y de las representaciones cerradas del sujeto y del mundo. Asimismo, incluye el esfuerzo de emancipación de la armonía apolínea que tolera, neutralizándola, la *concordia discors* a la vez que excluye la contradicción dialéctica, emancipación de la intolerancia del principio único, de la *coustume*, aceptada como segunda naturaleza. Un método que, al mismo tiempo, reviste la complejidad de los planos del ser: ontología, teoría del conocimiento, moral individual y ética comunitaria, cosmología, antropología. Montaigne intentará recomponer su vasto espectro para construir una especie de antibiografía filosófica, «los excrementos de un viejo espíritu» del capítulo *De la vanidad*, incisiva metáfora desacralizante que desplaza el acento hacia la investigación del pensamiento/proceso que lo produce.

Aquel método acabaría implicando la complicada relación entre filosofía y teología, razón y fe, la propia génesis (humana, como había indicado Maquiavelo) de las religiones y su papel político, racionalidad humana y rehabilitación de la razón animal en el nexo analógico e inextricable —miseria del hombre-dignidad del animal—, rol polisémico de la imaginación y de la psicosomática como fuerza psíquica en el ámbito de lo «milagroso» y de la presunta brujería, unas indagaciones hacia las que, en varias ocasiones, la censura romana no se había mostrado indiferente.

Único en el panorama filosófico del otoño del Renacimiento, Montaigne, con su obra, lanza un reto póstumo al pensamiento crítico: la auténtica filosofía, la filosofía no escolástica, es arte de vivir y proceso de formación permanente de la mente y de la moral. Su libro (los *Ensayos*), único en su género, se propone hacer salir el intelecto del sueño dogmático de los eternos menores, de los andadores del poder en su compleja fenomenología (que el bordelés dice odiar en su forma activa y pasiva), del universalismo «malo», de la condena de la alteridad en sus múltiples formas (salvajes, hebreos, turcos…), *idola* que impiden el ejercicio del *cedazo* del intelecto. A Montaigne no le podía pasar por alto que había construido una máquina de guerra móvil contra el teatro de las máscaras que ocultan el verdadero rostro de las cosas, y no se cansaba de replanteársela como un experimento que había de llevar de la noche del hábito al día de la libertad, de la opacidad tenebrosa de la caverna platónica, evocada en el capítulo *De la costumbre* (I, 23), a la luz.

De todos modos, el experimento del sujeto abrirá la reflexión de Montaigne a una especie de abismo del redoblamiento y de la duplicidad de sí mismo (el yo es doble en sí mismo, el yo de ahora y el yo de después son dos, sin saber cuál es el mejor) y lo llevará en el último capítulo de los *Ensayos (De la experiencia)* a configurar el estudio y el examen crítico de sí mismo y de su metafísica y su física («Yo me estudio […] es mi metafísica, es mi física»: III, 13). Mientras tanto, el experimento del mundo será posible gracias a una nueva forma filosófica que se esfuerza por penetrar y desgarrar la corteza y la fuerza de la apariencia, de un mundo

falaz e ilusorio, abandonado a la impotencia de una razón pretenciosa y «aguafiestas», y de una moral escolástica que se niega al movimiento de la vida y a su capacidad de metamorfosis. Al poner a prueba, en el capítulo *Filosofar es aprender a morir* (I, 20), el principio genético, que consiste en el esfuerzo de que quitar la máscara a palabras, personas y cosas, refuerza la conciencia de la intrínseca temporalidad de la existencia, de nuestro *ser sustancial*: «El tiempo me abandona, sin él nada se posee» (*Del gobierno de la propia voluntad*: III, 10). La vida la vive perfeccionando su obra maestra: realizar plenamente la complejidad temporal y espacial de lo humano, sumergirse en la infinidad de sus formas, la vicisitud que se deriva del centro propulsor de la naturaleza, guía sabia y justa.

Pero, no se trataba tan solo de destruir antiguas y modernas catedrales de ideas; la crisis epistémica y ética contemporánea, señalada con la enfermedad de las guerras civiles, servirá a Montaigne para indicar el punto de la rueda del tiempo en que se había alcanzado la (no) conciencia europea, junto con la posibilidad de reconstruir su horizonte con otros materiales, paradigmas y capacidades de mirar y escuchar del yo y del mundo.

La adopción flexible y corrosiva del escepticismo clásico (y su crítica: la contradicción lógica en la que incurre y el aspecto dogmático de su nihilismo) implicaba la adopción de un nuevo arte de hablar y escuchar, la apertura dialógica a otros interlocutores (aparte de los salvajes, hebreos, turcos, «brujas»; enfermedades mentales y códigos sociales), la deconstrucción de lo monstruoso con la consiguiente teratología infundada (palabras y cosas), y sobre todo, un *nuevo lenguaje*. Otro vocabulario esencial: movimiento pasajero, diversidad, infinidad de formas, racionalidad de los animales, tolerancia, pluralismo, debilidad/fuerza de la razón y de la imaginación, posibilidad, antidogmatismo, escepticismo constructivo, universalidad de la razón común a todos los hombres no *dénaturés* («la razón universal impresa en todos los hombres no desnaturalizados»: III, 12). Un vocabulario que conjugaba y posibilitaba la interrelación y la intersubjetividad.

El resultado éticamente más relevante de tal contranarración del escepticismo llevará a Montaigne a la actitud intelectual de «pirronizar» también en la dirección del espacio/tiempo de la política, aunque, a veces, parezca anclado en la conservación del *statu quo*. A pesar del resultado escéptico de la *Apología de Raymond Sebond* (II, 2: el capítulo más amplio, escrito por encargo de la reina Margot, Margarita [de Valois] de Navarra, a la que Montaigne estaba vinculado) revitalizado como una especie de *ultima ratio*, el *espacio del humanismo* —configurado en los *Ensayos* «infinito en materia», «infinito en diversidad»— legitima pluralismo y diversidad, abriéndose hacia nuevas perspectivas epistemológicas, pero sobre todo éticas y políticas no indiferentes a las reflexiones contenidas en aquella pequeña obra maestra de la filosofía política, como fue definido el *Discurso de la servidumbre voluntaria* del amigo Étienne de La Boétie.

La concepción montaigniana del espacio infinito de lo humano se atestigua como espacio de la legitimación y de la legitimidad de la alteridad como forma según natura —y como *conférence*, comunicación y conversación hacia el otro—. Nada es contra natura, sino que todo es según natura, según su infinita potencia, desconocida para el hombre. Si el ser humano en su esencia es palabra y discurso, la *comunicación* y la *relación con los demás* son su auténtica sustancia y su horizonte de sentido. La lección del filósofo *impremeditado y fortuito* es cristalina: en una época corrompida por las guerras intestinas y externas, en el tiempo enfermo de la *muerte política*, nadie se salva por sí solo.

Según Montaigne, todos los elementos que van en la dirección de la necesidad del escepticismo devienen los mismos que se mueven en la dirección propositiva, menos cumplida pero perseguible, de las «convicciones de un escéptico» (Tournon). De hecho, estos mismos elementos sirven no solo para confirmar o reforzar las tesis escépticas expuestas, sino también para reconvertirlas en un dispositivo teórico que, una vez preparado el terreno con las armas del propio escepticismo en su rol crítico, acaba de modo cárstico para convertirlas en un nuevo horizonte de «convicciones» y de posibilidades para el género humano.

En el capítulo *De la fuerza de la imaginación* (I, 21), Montaigne descubre el valor antropogénico y moral de la fuerza imaginativa. Con la *vis imaginandi* sabe «ponerse en el lugar del otro», incluso del mendigo que llama a su puerta; como escribe en *De la soledad* (I, 39), sus intentos de sacar a algunos muchachos de la mendicidad resultaron fallidos por no haber sabido aquellos renunciar a su indigencia (III, 13). Pero, sobre todo, es capaz de practicar el sentido pleno de la tolerancia. En *Catón el joven* (I, 37), se describe propenso a concebir y entender mil otras formas de vida diferentes a la suya, a considerar al otro por sí mismo, en su propio modelo, sin juzgarlo a través del suyo: con la imaginación se pone en su lugar. Sobre todo aprecia la advertencia, explicitada en *De los tres comercios*, según la cual hay que ser, pero nunca vivir, ni estar ligado ni obligado por necesidad a un solo modo de vida (III, 3). Por ello, ha renunciado a la ejemplaridad y no ha intentado realizar una biografía filosófica, sino más bien una antibiografía, en el espíritu de quien detesta erigir su propia estatua en los cruces de la ciudad (*De la mentira*: II, 18). En la *Apología de Raymond Sebond* (II, 12), confiesa que teme al espectro de Narciso enamorado de su propia imagen, como Pigmalión de la estatua que su propio artificio ha producido.

Se trata de la misma fuerza imaginativa que en I, 21 piensa y dice *sobre lo que puede suceder*. Solo así la imaginación puede convertirse en su Mercurio en el corazón de la alteridad, de la historia y del futuro. Gracias al buen uso de la imaginación, ha derrotado también el temor a la muerte (anticipándose a su idea, la muerte se vuelve habitual, un acto de la vida), practicándola todos los días, en medio de las fiestas, desde niño (I, 20): pero, sobre todo, de Séneca ha aprendido que muerte y libertad están estrechamente ligadas y aprender a morir significa desaprender a servir, es decir, aprender a vivir una vida libre.

Le gusta el dicho español «Defienda me Dios de my», que hace aparecer en el capítulo conclusivo de los *Ensayos*, donde no ve nada mejor «que esperar y querer», entre una ética de la responsabilidad y una ética de la espontaneidad. El dicho fue extraído de las *Rimas* de Cristóbal de

Castillejo, aunque Montaigne también lo podía haber leído en las *Epístolas familiares* de Antonio de Guevara —concretamente en la carta (25) del 20 de agosto de 1528, de Ávila—, un autor que también conocía bien su padre, Pierre Eyquem. En el capítulo *De la embriaguez* (II, 2), habla de aquel padre que «hablaba poco y bien», acostumbrado a intercalar sus discursos con algún adorno procedente sobre todo de libros españoles; «y entre los españoles le era familiar aquel al que llamamos Marco Aurelio» —precisamente el *Libro áureo de Marco Aurelio* de Guevara, traducido al francés por François de Gutterry bajo el título *Le livre doré de Marc Aurèle*.

En el capítulo *De los corceles* (I, 48), escribe haber aprendido justamente de Guevara la anécdota del rey Alfonso, que, tras haber instituido en España la Orden de los Caballeros de la Banda o del Pañuelo, les prescribe, entre las demás reglas, no montar mula o mulo, so pena de un marco de plata como multa. Pero, al indicar la fuente, Montaigne no se muestra blando: se trata, escribe, de las «cartas […] que aquellos que las han llamado "áureas" juzgaban de modo muy diferente que yo». En un ejemplar en el que aparece el exlibris de Montaigne se lee un juicio manuscrito totalmente diferente que sitúa la obra entre las preferidas del presunto posesor… El resentimiento de los dos juicios contrapuestos halla su digno fin en la circunstancia de que firma y juicio se consideran apócrifos, un engaño del conocido falsificador Denis Vrain-Lucas.

Vida, obras y contexto histórico

La educación humanista. La cabeza bien amueblada

Montaigne explica en el capítulo *De la presunción* (II, 17) que había «nacido y crecido en el campo y en un medio de trabajos del campo». Su madre, Antoinette López o de Louppes (quince años más joven que el padre, Pierre Eyquem), lo había parido en Burdeos en 1533 y le sobrevivió, pues vivió algo más de noventa años.

En el último capítulo de los *Ensayos*, anota que la idea del «buen padre» de dejarlo con una niñera en la pobre aldea de Papessus respondía justamente a la intención educativo-sociológica de acostumbrarle «a la más baja y común forma de vivir». Pierre quería acercarlo «al pueblo y a aquella categoría de hombres que necesita nuestra ayuda», creyendo que el hijo preferiría mirar hacia quien le tendía los brazos más que hacia quien le daba la espalda. Por esta razón, lo había hecho bautizar por personas de la más baja condición, con la esperanza de que Michel desarrollara hacia ellos vínculos y apego (III, 13).

En una anotación manuscrita en su ejemplar de los *Ensayos*, Montaigne resume su punto de vista sin dudar y con una marcada sensibilidad: la condición de la gente que por simplicidad ocupa el último lugar de la jerarquía social —los pies del cuerpo político de la iconología clásica— es la menos despreciable y la que expresa relaciones más equilibradas. En ellos se encuentran costumbres y discursos «en general más conformes con la norma de la verdadera filosofía por cuanto son ellos nuestros filósofos»

(II, 17). Costumbres y discursos conformes a los ritmos vitales de los ciclos de la naturaleza, que no es solo la guía de la verdadera filosofía, sino que participa de la divinidad de la *natura naturans*. Idea en la que se mantendrá muy firme y a la que no renunciará.

El regreso al castillo se realiza en un buen momento, entre la primavera y el verano. Michel tiene dos años y su padre («El mejor […] que nunca haya existido», como expresa en *De la amistad*: 1,28) no ha perdido el tiempo: ha decidido que el latín, lengua del humanismo, sea asimismo la lengua materna de su hijo. El programa educativo, resumido por Montaigne en sus puntos más importantes en el famoso capítulo *De la educación de los niños* (I, 26), preveía un recorrido de *institutio* (iniciado en los años 1538-1540) bajo un tutor alemán, Horstanus, que no sabía francés («absolutamente ignorante en nuestra lengua»). El latín se convertirá primero en la lengua de las «fábulas» del pequeño Michel, que lee por diversión las *Metamorfosis* de Ovidio, y luego en lengua familiar que poco a poco contagiará al espacio adyacente («Nos latinizamos hasta tal punto que derivó un poco hacia los alrededores de nuestros pueblos»), A los seis años, Montaigne no entendía el francés o el bordelés más de lo que entendía el árabe. Pero el encuentro con Ovidio, junto con Séneca, Lucrecio y Plutarco, fue determinante para su formación. Ovidio, que escribió unos cincuenta años más tarde que Lucrecio, le mostró todo cuanto puede transformarse en nuevas formas: el conocimiento del mundo socava la solidez y coherencia de la realidad, revelando una igualdad sustancial de lo existente, contra cualquier jerarquía de poderes y valores. Montaigne entiende que si el mundo de Lucrecio está hecho de átomos inalterables, el de Ovidio está repleto de calidades, atributos, formas que definen la *diversidad* de todas las cosas: planta, animal y persona. Plantas, animales y personas no son más que envolturas/formas de una sustancia común que —si es agitada por una profunda pasión— puede transformarse y cambiar en eso, en una continuidad del paso de una forma a otra.

Montaigne tendrá otros y más ilustres «preceptores en casa»: Nicolas Grouchi, Guillaume Guérente, Georges Buchanan, Marc-Antoine Muret…

A algunos de ellos los reencontrará como maestros en el Collège de Guyenne de Burdeos («el mejor de Francia»), en el que entrará con siete años y donde tendrá también a otros maestros de gran talento: Mathurin Cordier, Andrea de Govéa y Elie Vinet. Pero la preparación en casa será para él muy valiosa. Le servirá para hacerle «llegar pronto a las clases finales» y dejar el Collége con todo el curso terminado con solo «trece años». Además, sus propios maestros a veces se sentían agobiados ante tanta competencia lingüística. Montaigne se daba cuenta de ello, hasta tal punto que lo explicaba con un sentimiento mezcla de orgullo y timidez. Pero no se lamentaba por ello. Al contrario, lo que sí lamentó es que su falta de memoria le hubiese echado a perder esa competencia. Con tonos conciliadores recordará su infancia *dorée*, «gobernada de forma suave y libre y exenta de una sujeción rigurosa» (II, 17). Pensará, sobre todo, que el objetivo de la educación es formar una cabeza bien amueblada, y no tanto llenarla de nociones y retazos de saber no digeridos (I, 26; 25). La educación es un proceso de asimilación que se parece a la producción de la miel, ya que, aunque deriva del polen de las flores, autogenera forma, consistencia y propiedades diversas. Un saber que no sirve para la vida flota en la superficie de un cerebro vacío, es un peso inútil para los pedantes, golpeados por las letras como si se tratara de un martillazo.

Presente pasado. El caso de Martín Guerre (y la cojera de la razón)

Entre 1548 y 1550 Montaigne estudia derecho en la Universidad de Toulouse (muy probablemente), y luego, de 1551 a 1554, sigue en París los cursos de literatura griega y latina impartidos por Adrianus Turnebus (*vraiment germain* para Justo Lipsio, «el hombre más docto que queda»). También asiste a las lecciones de derecho de Jean de Coras, maestro de La Boétie y juez en el famoso proceso Martín Guerre, uno de los más conocidos y debatidos de la segunda mitad del siglo XVI (1560), al que Montaigne recuerda haber asistido en sus primeros años de juventud, según atestigua en el capítulo *De los cojos* (III, 11). Se trataba de un proceso por suplantación de persona, donde un tal Arnauld du Tilh se hizo pasar durante largo tiempo por Martín Guerre, que había huido de su población tras ser acusado de ladrón. Se trató de una espectacular diatriba judicial, con testimonios que declaraban en favor de uno o del otro en medio de una ola emotiva colectiva.

El último acto de la tragedia representada por Arnauld (el falso, aunque en un primer momento fue reconocido como el auténtico por toda una comunidad) y Martín (el verdadero) está lleno de rarezas y «prodigios». Entre ellas destaca la memoria hipertrófica de Arnauld (el *pseudo-Martinus*) que durante su interrogatorio recuerda todo el pasado de Martín (hasta tal punto que evoca el espectro de la magia: una memoria como aquella tenía que ser fruto de una arte diabólica), mientras que el «verdadero» Martín parece no recordar totalmente su historia personal, de modo que en sus respuestas en los juicios a menudo se esconde detrás de un rabioso «no me acuerdo», o un «no lo sé». Lo que desconcierta a Montaigne no es la condena de la impostura, sino el hecho de que esta sea «tan maravillosa», tan llena de «prodigios». Las acusaciones enumeradas en la sentencia iban desde la «falsedad», la «sustitución de nombre y de persona», hasta el

«adulterio», el «secuestro», el «sacrilegio», el «plagio» y el «robo». Las abundantes anotaciones de Jean de Coras dan una idea precisa de la desconcertante «rareza de la impostura monstruosa», concebida a partir de la sorprendente semejanza física entre Arnauld y Martín, y también de la desorientación de la Corte ante la insistencia en la mentira (Du Tilh «se muestra más obstinado que nunca»), por no hablar de la prodigiosa memoria de que hacía gala el falso Martín, un doble quizá más perfecto que el auténtico. La referencia de la «sentencia» al efecto de magia se cumple a través de tal longitud de onda: *Fortis imaginado generat casum* (una fuerte imaginación crea el caso). ¿Quién mejor que Montaigne podía saberlo?

La corte se hallaba «en una gran perplejidad». Du Tilh nunca confesará lo que los jueces querían oír (el ejercicio de la arte mágica).

Mientras que la sentencia hace solo alusión a la circunstancia de que el «Martín que regresa» tiene una pierna de madera, es decir, es cojo, Du Tilh es condenado a la hoguera: «ahorcado y luego quemado», con una presunta «claridad luminosa». Coras y la Corte, en lugar de decir «No entiendo nada», según el engorroso dogmatismo de la certeza, actitud intelectual y máscara de la «cojera», lo entienden todo, *id est* «nada del todo». La Corte debería haber admitido su absoluta incertidumbre, declararse impotente y aplazar la sentencia. Pero, la razón de los jueces, débil y coja como cualquier razón humana, dictamina la condena a muerte.

Y Montaigne se servirá de este caso emblemático en el mismo capítulo (III, 11), justamente para condenar la pena de muerte: *Para matar a las personas se precisa una claridad luminosa y neta*, como la luz del mediodía. Una claridad que la razón débil, coja por excelencia, no posee.

Pero con esta misma «claridad» de juicio, también el magistrado y polemista protestante Jean de Coras será enviado más adelante a la hoguera.

En 1554, Pierre Eyquem fue elegido alcalde de Burdeos, y Montaigne se convierte en consejero en la Cour des Aides del Périgueux. Tiene veintiún años. En diciembre de 1557 entra en el Parlamento de Burdeos.

Los biógrafos remontan al año 1559 la fecha del primer viaje a la corte; en septiembre del mismo año, el bordelés acompaña al rey, Francisco II, a Bar-le-Duc, donde se celebran las bodas de su hermana Claudia con Carlos III de Lorena. En *De la presunción* recuerda haber asistido a la entrega de un autorretrato del rey de Sicilia, para honrar su memoria, y anota: «¿Por qué, del mismo modo, no es lícito a todos pintarse con la pluma como él se pintaba con un lápiz?» (II, 17). La pregunta retórica sugirió la hipótesis de que, quizá, justamente en aquella ocasión, pudo nacer en él la idea de hacerse un retrato de sí mismo.

Durante el año 1561, no se halla ningún rastro de su presencia en el Parlamento. Pero es precisamente por mandato directo del Parlamento que irá de nuevo a la corte y se quedará en París hasta febrero de 1563. Para ser admitido en el Parlamento de París, el 12 de junio de 1562, había jurado fidelidad a la religión católica. En octubre del mismo año, sigue a la armada real en el asedio de Rúan, por parte de los hugonotes, y habla largamente con uno de los tres indígenas de Brasil que han llegado a esa ciudad, a los que se refiere en el capítulo *De los caníbales* (I, 31): «Tres de ellos, sin saber cuánto costará un día para su tranquilidad y su felicidad el conocimiento de la corrupción de nuestro mundo, y que de ese comercio nacerá su ruina […] fueron a Rúan, en la época en que estaba el difunto rey Carlos IX…» De aquel encuentro y de aquella conversación (verdaderos o presuntos) con sus elocuentes caníbales nacerá la idea de una sociedad más equitativa.

El amigo inviolable: Étienne de La Boétie

La fecha más significativa de su intensa vida fue quizá aquel diciembre de 1557 en que entra en el *Palais de l'Ombriére*, sede del Parlamento de Burdeos. A principios de 1558, le esperaba el encuentro que marcaría toda su vida futura. La Boétie, «el bien nacido» (II, 17), definido en el capítulo *De la fisionomía* (III, 12) como «un alma bellísima», «un alma completa […] que revelaba un bello aspecto en todos los sentidos» (II, 17), ya había escrito el *Discurso de la servidumbre voluntaria*.

Un poco mayor que Montaigne, La Boétie había nacido en Sarlat en 1530. A los 23 años, ya era consejero en el Parlamento, aunque con un dispensa especial de Enrique II por no contar aún con la edad legal de los 28 años. Como Sócrates, «ejemplar perfecto con todas las cualidades», a quien tocó un cuerpo y rostro deformes y no coincidentes con la belleza de su alma, Étienne es un sileno: «la fealdad que contenía un alma bellísima […] era […] fealdad superficial» (III, 12). Murió el 18 de agosto de 1563, en Germignan.

En el capítulo *De la diversión* (III, 4), Montaigne escribe palabras desconsoladas: «Fui tocado una vez por un dolor profundo, por mi naturaleza […] quizá me habría perdido…». El dolor parece no conocer tregua: «Desde que lo perdí […] no hago más que arrastrarme languideciendo» (I, 28). La misma languidez y desconsuelo (que lo agarran al pensamiento doloroso del amigo perdido) aparece también durante su estancia en Bagni di Lucca, en su viaje a Italia. La vista de las aguas ferrosas le evoca la escena central de su gran amistad; y quizá también el remordimiento por una promesa no cumplida: la fallida publicación del *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Pero la elaboración del duelo había llevado a Montaigne a escribir su obra maestra filosófica como una conversación perdida, una conversación truncada solo por su propia muerte.

«Cuando la muerte ya lo había agarrado por la garganta», La Boétie le había nombrado en su testamento como heredero «de su biblioteca y sus papeles» —en realidad, de una parte de su *librairie*—. Estos manuscritos inéditos los había entregado a Montaigne, implorándole, para que fueran publicados, y el amigo le reservara así «un lugar». La «narración» montaigniana de aquella larga agonía de muerte se halla en el *fragment* de la celebérrima carta dirigida por el bordelés al padre, publicado muchos años después de la desaparición de La Boétie, en la primera edición de sus obras a cargo de Montaigne.

La Boétie disfrutó de una breve existencia, definida por zonas de sombra; una biografía avara. Humanista y magistrado, presidente del Parlamento de Burdeos, es el «íntimo hermano e inviolable amigo» de Montaigne. Una relación casi pasional y exclusiva, una especie de bulimia afectiva, en los límites de la energía explosiva y *fatale* del espíritu. En *De la amistad*, Montaigne describe (hasta el matiz extremo) los rasgos indelebles de aquel vínculo esencial, paradójico, inextricable que marcó durante cuatro años su existencia y que, a partir de entonces, empezó a languidecer. Una muerte precoz y horrible le ha desposeído de la amistad completa y perfecta, irrevocable reducción a la mitad (de dos a uno): ahora le parece «solo ser la mitad…» (I, 28). Durante el viaje a Italia, a Bagni di Lucca (*alla Villa*), un jueves por la mañana de mayo (mientras escribe al señor Arnaud d'Ossat) le invadirá un «amargo» pensamiento sobre La Boétie, hasta el punto que queda aturdido por la melancolía. Han pasado casi dieciocho años de la muerte de Étienne, pero el calor perdido de su amistad crea el vacío de la ausencia, solo colmado gracias a la escritura de los *Ensayos*. La Boétie había dedicado tres largos poemas latinos dentro de los *Poemata* (I, iii, 20) a Montaigne, a su vínculo perfecto e intenso.

La obra más famosa de La Boétie (el *Discurso de la servidumbre voluntaria*), significativo legado al «heredero», nunca fue publicada por Montaigne debido a razones políticas. Pero, si las palabras ante la muerte son ontológicamente veraces e insustituibles (la imploración de recibir «un lugar»), el bordelés no renunció a preservar su memoria.

El teólogo que escribía en español con desinencias latinas

Cinco años después de la desaparición de La Boétie, el 18 de junio también muere Pierre Eyquem, y Michel se convierte en señor de Montaigne. Hacía tiempo que el padre le había confiado la traducción de la *Theologia naturalis* de Sebond, antiguo regalo del humanista Brunel («hombre considerado en su época como un reputado erudito»: II, 12), fechado en 1542, cuando Michel tenía tan solo nueve años. La obra verá la luz en París en 1569. Fue publicada por Guillaume Chaudière, en la calle Sainct-Jacques, «à l'enseigne du Temps et de l'homme Sauvage», por el mismo impresor que se encargará de la segunda edición (1580), corregida «de sus numerosos errores» —su trasfondo se describirá en la *Apología de Raymond Sebond*—. La traducción llevará el título de *Theologie naturelle de Raymond Sebon docteur excellent entre les modernes…* El título original de la edición Balsarin (*Liber creaturarum…*; en la edición Paffroed) sobrevive en la página interior: *Livre des creatures de Raymond Sebon, traduit du latín en François*.

Ramon Sibiuda, un teólogo catalán poco conocido, escribe a Montaigne el capítulo que se le dedica. De Sibiuda solo se sabe que ejercía la profesión de medicina en Toulouse, donde murió hacia el año 1432 («hace doscientos años»). Muy probablemente fuese oriundo de Barcelona, y fue profesor de medicina, teología y Sagrada Escritura. Montaigne destaca de él su forma de escribir en español «con desinencias latinas». Con la propuesta de explicitar el papel primario de la razón (a través del libro de la naturaleza se llega a Dios) en el ámbito teológico, su obra (al menos para Adrianus Turnebus, su maestro en el Colegio) es la quintaesencia extraída de la filosofía de santo Tomás (II, 12). Montaigne admite que querer fijar y probar contra los ateos, con razones humanas y naturales, los artículos de la religión cristiana (como se esforzó Sebond), era una finalidad audaz y

valiente, que no era posible hacerlo mejor con aquel argumento y que, por lo tanto, nadie había igualado la empresa de Sebond. Pero también cree que santo Tomás no quedó reforzado por ello. Montaigne se mostrará hostil respecto al método alegórico o analógico, y lo relegará al campo de las sofisterías verbales, mientras que Tomás, ya en el íncipit de la *Suma teológica*, cree indispensable para la teología cristiana la interpretación alegórica, en el juego y bajo el velo de las semejanzas visibles en el cuerpo.

El padre de Montaigne lo consideraba un buen antídoto contra las herejías y la religión de Lutero y útil para una reconquista político-religiosa —es decir, una obra útil «para la estación», teatro de las «novedades»—. Aunque para el bordelés el libro es poco conocido, le parece adecuado al «culto» de la ortodoxia —a pesar de que el texto estuviera incluido en el índice y el *Prologus* hubiera permanecido.

Sebond quería sustituir el infalsificabie libro de la naturaleza por el falsificable libro de las Escrituras, para llegar al descubrimiento racional de la necesidad de los dogmas de fe. En el libro de la naturaleza, dado al hombre desde el principio junto con la totalidad de los seres, cada criatura es una letra escrita por el dedo divino. El libro único de las criaturas, otorgado al hombre como libro *propio, natural e infalible*, está compuesto por muchas criaturas, tal y como un libro está compuesto por muchas letras. En él el hombre es la letra *principal* del propio libro, la letra capital, y dado que la letra y las palabras formadas con letras conllevan e incluyen la ciencia, varios significados y sentencias, del mismo modo las criaturas unidas y recíprocamente combinadas conllevan e indican varios significados y sentencias, y contienen la ciencia necesaria para el hombre. El segundo libro, el libro de la *Escritura*, fue dado al hombre en un segundo tiempo (momento en que ya había desaparecido el primer libro, ya sea porque el hombre ya no sabía leer, o porque se había vuelto ciego). Pero, mientras que el primer libro es común a todos, clérigos y laicos, el segundo solo es legible por los clérigos o a través de su mediación.

Aunque los dos libros provengan del mismo autor, su naturaleza es diferente. El libro de la naturaleza no solo es *infalible*, sino también

infalsificable —no puede ser falsificado, borrado ni mal interpretado—. Si no es falsificable, borrable ni falsamente interpretable, en su terreno no puede crecer por tanto la herejía, a diferencia del segundo, que puede ser falsificado, falsamente interpretado y mal entendido (aunque esta afirmación no aparece reflejada de este modo en la traducción de Montaigne, sino como: «se produce de modo totalmente distinto en el libro de la Biblia»). Pero, como ambos libros proceden del mismo artífice, estos concuerdan y no se contradicen, aunque el primero es *connaturalizado* y el segundo es *supranatural*. Si el libro de la naturaleza es infalible e infalsificable, será capaz de verificar con la experiencia y la razón toda la dogmática católica. Pero, al hacer esto, Sebond ensombrecía (a la vez que declaraba inútil) las enseñanzas de la Iglesia, por lo que se colocaba en contradicción con ella. Como se sabe, el *Prologus* fue lo más corregido por Montaigne, sobre todo los pasos que otorgaban mayor fuerza a la religión racional.

Con aquel método y aquellas finalidades, sin embargo, Montaigne hará las cuentas, aunque de una forma aún no explícita, desde los años de su traducción del *Liber creaturarum*, a veces conjugando la perspectiva general con la multiplicidad y combinación de detalles enfatizados o retirados, suprimidos o insertados, con una sofisticada obra de *transferencia* de mensajes apenas aludidos, pero no desdeñables, por una serie de malentendidos. De hecho, la traducción se revela como un paso ineludible para la plena comprensión de la hermenéutica montaigniana de la filosofía del catalán, si bien un paso complejo y quizá oscilante en los resultados, cuyos efectos recorrerán toda la *Apología* y buena parte de los *Ensayos*, porque complejas y oscilantes son a veces las tesis sebondianas, más allá, o quizá en virtud, del diseño apologético que al final amenaza con encerrar el discurso en un círculo vicioso. A menudo, Montaigne seguirá dialogando en los *Ensayos* con Sebond, mientras dialoga con su propia traducción de la *Theologia naturalis* y con su personal recepción del autor, en un doble vértigo. Así, a veces, parece dialogar más con su traducción que con el original.

De todos modos, ello no impide, más allá de la voluntad montaigniana de diferenciarse del proyecto sebondiano, poder captar algunas analogías entre ambos filósofos que debilitan el esquema, algo reductivo, de escepticismo vs apologética, aunque debilitan, sobre todo, los presupuestos de los que el propio Sebond había partido, y que había reproducido en un *Prólogo* ejemplar e innovador en su tiempo, para la configuración de la relación fe-razón. El capítulo decimosegundo del libro segundo, en lugar de ser, como anuncia el título, una apología (es decir, una defensa) de Sebond, se revelará exactamente como lo contrario.

A los siete años de la muerte de La Boétie, Montaigne se encuentra en París para la publicación de parte de la obra de su amigo, que verá la luz en 1571, editada por Frédéric Morel, en *rue* Saint Jean de Beauvais, en Franc Meurier. Contendrá, aparte de los *Poemata (Stephani Boetiani, Consiliarij regij in Parlamento Burdigalensi)* y los *Vers François*, la *Mesnagerie* de Jenofonte, *Les regles de mariages* y la *Lettre de consolation à sa femme*, de Plutarco. El volumen se cierra con el *Discours sur la mort dudit seigneur De la Boétie par M. de Montaigne*, es decir, la carta al padre acerca de la muerte de La Boétie. No contendrá el *Discurso de la servidumbre voluntaria*. El *Aviso al lector* está fechado el 10 de agosto de 1650, año en el que muere su primera hija, con tan solo dos meses. La *Carta de consolación* de Plutarco es una especie de carta consolatoria dedicada a su mujer, Françoise de La Chassaigne. Del matrimonio (1565) nacen seis hijos, pero solo Léonor sobrevivirá. 1570 es también el año de la paz de Saint-Germain que había rubricado el final de la tercera guerra de religión. Pero se trataba de una paz frágil. Negociada por Armando de Gontaut-Biron, que era cojo, y por Enrico de Mesmes, señor de Malassise, pronto será rebautizada irónicamente como «coja y tambaleante» (*boiteuse et malassise)*.

Retraite y trastienda

Nacimientos y muertes involuntarios. Pero, a la «vigilia de las calendas griegas», el 28 de febrero de 1571, abandonada la magistratura y cedido el cargo a Florimond de Raemond en el Parlamento de Burdeos, Montaigne inicia la *retraite*. Simbólicamente se trata de un segundo nacimiento, a los 38 años, en su castillo —pero esta vez nacimiento voluntario, hijo de la *libertad voluntaria*—. Se trata de un año particularmente intenso. En septiembre había nacido Léonor y en octubre llega también su nombramiento por parte de Carlos IX como caballero de la Orden de San Miguel (y gentilhombre de la cámara del rey) y la entrega del collar de la orden por parte de Gastón de Foix, marqués de Trans, en el castillo de Fleix.

El *annus horribilis* de la masacre de la noche de San Bartolomé (1572) coincide con el inicio de la aventura de los *Ensayos*. Extraño inicio: Montaigne pasa casi todo su tiempo en su *librairie*, «entre las más bellas bibliotecas del pueblo» (II, 17), de la que se siente orgulloso: mil volúmenes, dispuestos en cinco filas sobre una librería circular, una rotonda (*De los tres comercios*, III, 3), formada en la geometría imaginada y vivida de la *tour*. Ahora Montaigne puede leer las *Obras morales* de Plutarco en la traducción de Amyot, que se convierten en su breviario. Pero deberá interrumpir por primera vez el «buen retiro» en mayo de 1574 para unirse al ejército real en Poitou, ya que el duque de Montpensier le encarga negociar con el Parlamento de Burdeos la defensa de la ciudad ante un eventual ataque hugonote.

Entre tantos compromisos políticos y sociales, acaba convencido, tal y como expresa en *De la soledad*, de que el individuo debe reservarse un espacio espiritual solo para sí mismo, en su intimidad, en la profundidad de su corazón, «una trastienda toda nuestra, totalmente independiente, en la que establecer nuestra verdadera libertad, nuestro principal retiro y nuestra soledad». Un foro interior, privado y habitual, para entretenerse con el

propio yo, cerrado a la conversación o comunicación con los demás, para discurrir y reír como si no se tuviera familia ni bienes ni servidumbres, para estar a punto «cuando llegará el momento de perderlos» y «no se arriesga a prescindir de ellos». Montaigne conoce bien la mordedura de aquella privación que le ha llevado a construir una noble soledad. Ya le ha sucedido lo de encontrarse, sin ninguna defensa, en la situación nueva de luchar contra el dolor desesperante de la pérdida de quien no se sentía preparado para «prescindir de él». El espíritu humano es capaz de replegarse en sí mismo, de hacerse compañía, tiene los medios para atacar y para defender, para recibir y para dar: una soledad sin ocio. Pero el concepto de trastienda exige al bordelés una doble lectura que implique no solo el ámbito privado, sino también aquel que del privado conduzca al político. A sus espaldas y sobre el papel asoma un proyecto también ambicioso, *políticamente privado*, de experimentar en la soledad no solitaria la reconstrucción y la reeducación de la propia mirada sobre el mundo y sobre la política que debe convertirse en «legítima y civil».

Son los años en que en el *Reveille-matin des François* se publican por primera vez algunos fragmentos mutilados del *Discurso de la servidumbre voluntaria*. El segundo intento de imprimir el libelo de La Boétie en el tercer volumen de las *Mémoires de l'estat de Trance* del calvinista Simón Goulart no tendrá un destino feliz. En 1577, las *Mémoires* que contienen el texto íntegro del *Discurso de la servidumbre voluntaria* serán quemadas en Burdeos, en la plaza de l'Ombriére. Ahora ya no queda ningún legado de aquella memoria.

La acuñación de la famosa medalla que reproduce las enseñas de Montaigne rodeadas por el collar de San Miguel y la leyenda *Michel Seigneur de Montaigne* (en el reverso la balanza, con los platos en equilibrio y el lema *Je m'abstiens*) vuelve en enero-febrero de 1576. El nombramiento por parte de Enrique de Navarra como gentilhombre de la cámara del rey llega al año siguiente; pero empiezan también los primeros ataques de la *gravelle*, el mal de piedra que, como a su padre, lo torturará hasta su muerte. Montaigne ha superado hace poco los cuarenta años y

siente más temor que dolor por los cálculos renales. Su padre había muerto de una nefrolitiasis (de piedras en la vejiga) en 1568, año de los dos horrores ya que también pierde una hija. El año siguiente será el turno de su hermano Arnaud, capitán de Saint-Martín, en un accidente en el Jeu de Pomme. Tras su muerte, debido al *affaire* del collar de oro de su propiedad, que apareció en la caja fuerte de la mujer de Montaigne, nace la sospecha de que hubiera sido el amante de su cuñada, Françoise de La Chassaigne. Antoinette de Louppe pretendió su restitución en un acto público suscrito, aparte de por el notario, por sí misma, Michel y sus dos hermanos.

En 1568, unos diez años antes, parece rastrearse también la famosa caída de caballo, aquella anticipación de muerte que Montaigne describe en el capítulo *Del ejercicio* (II, 6): sentía la vida languidecer y dejarse ir, como en una dulce e infinita nostalgia. Lucrecio se convierte en el intertexto del capítulo y Montaigne inserta cinco versos. Pero Lucrecio reclama a Epicuro y, en su ejemplar de la obra lucreciana, en referencia a la teoría de los átomos, Montaigne anota que debido a su movimiento accidental no puede excluirse que en su composición y recomposición pueda nacer «otro Montaigne».

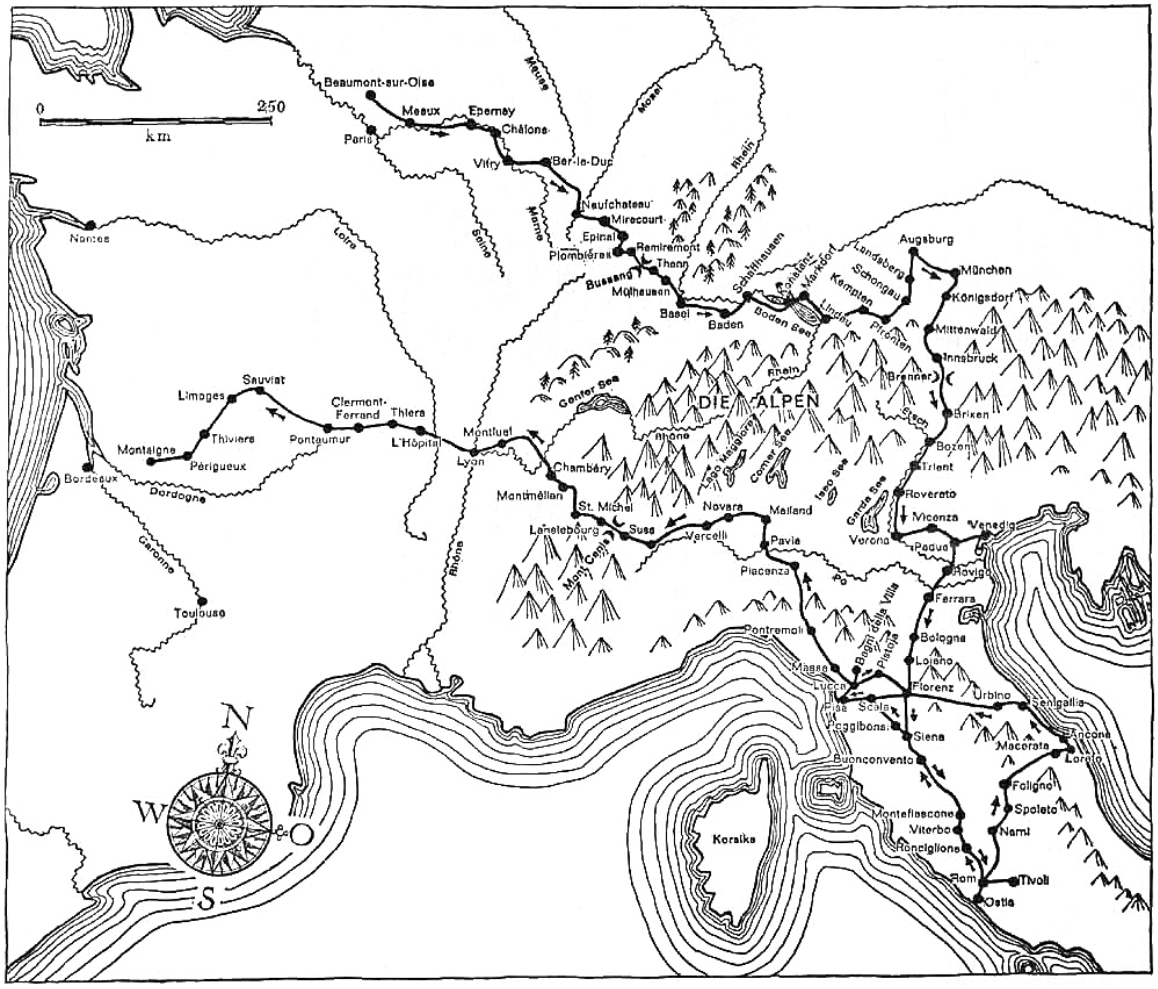
En el capítulo *Cómo el sabor de los bienes y los males depende en buena parte de la opinión que tengamos de ellos* (I, 14) considera la enfermedad como precursora de la muerte. Su inminente viaje a Europa y, sobre todo, a Italia estará repleto de piedras expulsadas, que disuelven y vacían, poco a poco, su propia vida (III, 13). Sobre la base de la filosofía cirenaica, Montaigne reformula en los *Ensayos* el conocimiento del yo como conciencia sensible redefinida con las únicas sensaciones admitidas: dolor y placer, una especie de tacto interno. En su elogio paradójico de la calculosis, el bordelés no dejará de indicar la naturaleza mortal y saludable al mismo tiempo de la enfermedad: castigo allí donde ha gozado mucho y purificación del cuerpo de las escorias contaminantes, pero, sobre todo, aprendizaje para la muerte.

El 9 de mayo de 1579 obtiene el *privilège de roy* para la publicación de los *Ensayos*, que se produce el 1 de marzo de 1580. Su editor es el bordelés

Simon Millanges, *imprimeur du Roy*. El 22 de junio parte para el asedio de La Fère, en Picardía; de camino se detiene primero en París para entregar un ejemplar a Enrique III.

En el trasfondo de su filosofía de la vida, aparte de Plutarco siempre permanecerán Epicuro (Lucrecio) y Pitágoras (Ovidio). Con Lucrecio, Montaigne pone a prueba el conocimiento del mundo y descubre la disolución de una ilusoria cohesión, mientras que la percepción de lo infinitamente pequeño le conduce a la persuasión de la movilidad del mundo y del individuo. Lucrecio le ha enseñado que describir la materia significa describir la realidad de corpúsculos invisibles, la concreción de la sustancia permanente e inmutable revela que el vacío es igual de concreto que los cuerpos sólidos. Para exorcizar el riesgo de la pesadez abrumadora de la materia (y de las rigurosas leyes mecánicas que determinan cualquier evento), Lucrecio había advertido de la necesidad de permitir a los átomos unas desviaciones imprevisibles de la línea recta, para garantizar la libertad a la materia y a los seres humanos. La poesía de lo invisible, de los *simulachra*, de las infinitas potencialidades imprevisibles, la poesía de la nada nace de un poeta que no alberga dudas sobre la fisicidad del mundo. La pulverización de la realidad también se extiende a los aspectos visibles: los granos de polvo que dan vueltas en un rayo de sol en una estancia oscura (II, 114-124); las telarañas que nos rodean sin que nos demos cuenta mientras caminamos (III, 381-390). Pero Montaigne también siente fascinación por las *Metamorfosis* de Ovidio, para cuya lectura, como se ha dicho, fue entrenado desde pequeño.

El viaje a Italia: «mi viaje duró 17 meses y ocho días»



Las anotaciones de Montaigne sobre el viaje a Italia, recogidas en el *Journal du voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne (Diario del viaje a Italia a través de Suiza y Alemania),* se publicaron dos siglos después, en 1774.

El año 1580 es también el del *voyage en Italie*, del que Montaigne hará un escrupuloso y pintoresco relato socio-antropológico en su *Diario*. El 4 de septiembre, junto con un buen grupo (Bertrand de Montaigne —el menor de los ocho hermanos—, Charles d'Estissac, Bertrand de Calezelis —señor

de Frayche, su cuñado, y marido de su hermana Marie—, y el señor Du Hautoy), inicia su viaje a Italia, pasando por Suiza y Alemania. Del 15 al 17 de noviembre, en Ferrara, visita a Tasso, ingresado en el hospital de Sant-Anna (aquella sabiduría y claridad tan luminosa como para cegar y convertirse en locura, como anotará al regreso del viaje). Vivacidad letal, aprensión nerviosa de la región que deja sin razón, ejercicio del alma que deja sin alma. Montaigne conoce la teoría de los humores, la tesis que afirma que los melancólicos son hombres de genio. Cita a Platón (los melancólicos son más dispuestos para la ciencia y más excelentes, y tienen mayor propensión a la locura); habría podido citar también a Aristóteles. Una fuerza y una ductilidad que arrollan a los «hombres de genio». Siente más desprecio que compasión al ver a Tasso sobrevivir a sí mismo, desconocerse junto a sus obras que, a sus espaldas, pero bajo sus ojos, habían sido publicadas «incorrectas y deformes».

En Ferrara, ciudad que a Montaigne le parece escasamente poblada, visita asimismo la tumba de Ariosto y hace alusión a él indirectamente al evocar la muerte en la indigencia de Lilio Gregorio Giraldi, de quien poseía un ejemplar del *De deis gentium*, y de Sebastiano Castellion. El argumento es evocado en un contexto totalmente político en *Un defecto de nuestros gobiernos* (I, 35), capítulo en el que Montaigne introduce una interesante anécdota paterna. Su padre, «hombre de ingenio muy fino por haber tenido solo la ayuda de la experiencia y del temperamento», le había revelado un proyecto suyo de carácter político-social, pues quería instituir en las ciudades un lugar determinado donde quienes necesitaran algo pudieran acudir: quiero vender perlas, busco perlas en venta, pero también demandas, más esenciales, de trabajo y disponibilidad para hacer una obra. Un medio para «avisarse recíprocamente», y por lo tanto útil para las relaciones públicas: «en cualquier momento, de hecho, hay situaciones que se buscan recíprocamente y, si no se encuentran, dejan a los hombres en una extrema necesidad».

El 30 de noviembre llega a Roma: el día de Navidad asiste a la misa pontificia de San Pedro y, el 29 de diciembre, Gregorio XIII le recibe en

audiencia, como lo atestigua el *Diario de viaje*. La celeridad del encuentro entre Montaigne y el papa ha hecho avanzar la hipótesis de una motivación político-diplomática para el origen del viaje.

En la primavera del año siguiente visitará la Biblioteca Vaticana, abierta todas las mañanas. Montaigne observa el elevado número de libros «sujetados con cadenillas en numerosas filas de estantes»; los demás estaban encerrados en cajas que se le abrieron «sin excepción» (*JV*, 113). Encontrará manuscritos de Séneca y Plutarco, cuyos códices probablemente se facilitaban a Amyot para la traducción del corpus de Plutarco, traducción que Montaigne defenderá siempre, también en una cena con Muret y otros «doctos», una noche durante su estancia romana. Recordará haber visto, entre otros, un libro chino, escrito solo por un lado a través de hojas «de una cierta materia mucho más delicada y más transparente que nuestro papel»; un fragmento de papiro; el Breviario de San Gregorio; un Tomás de Aquino con correcciones autógrafas (escribía mal, observa Montaigne, con una grafía minúscula, peor que la suya); una Biblia en cuatro lenguas (hebreo, caldeo, griego y latín, impresa por Cristoforo Plantin en Amberes); la *Assertio septem sacramentorum* (escrita según Montaigne por Enrique VIII contra Lutero)… Visita «sin ninguna dificultad» («todo el mundo puede visitarla del mismo modo y buscar todo lo que desea»: *JV*, 115). Menos afortunado fue el embajador francés que había regresado a su patria sin haber podido visitarla («lamentándose del hecho que querían hacerle hacer la corte por ello al cardenal Charlet») y, sobre todo, sin ver «aquel Séneca manuscrito» como habría querido. A partir de aquel antecedente, el propio Montaigne había perdido cualquier esperanza, cuando «el caso» se lo proporcionó. «Un gentilhombre me condujo por todas partes y me invitó a usar todo lo que quisiera […] Cualquier cosa es igualmente fácil por ciertas vías, e inaccesible por otras: la ocasión y la oportunidad tienen sus privilegios, y a menudo ofrecen al pueblo lo que deniegan al rey. La curiosidad frecuentemente interpone obstáculos a sí misma, como sucede a la grandeza y a la potencia». Por ejemplo, parece que el superintendente de la Biblioteca había negado a Muret un manuscrito de Zósimo, porque el libro era «impío y malvado».

Montaigne llegó a Roma el 30 de noviembre de 1580, y permaneció ahí hasta el 19 de abril del año siguiente: todo ese tiempo para poder «estudiar» la Ciudad Eterna. Prescindirá del guía francés (como de su secretario, despedido el 16 de febrero) y, con la ayuda de mapas y libros, en pocos días se hará tan experto de la ciudad que «habría podido guiar a su guía» (*JV*, 100). La Roma papal le induce a algunas amargas consideraciones, mientras el frío del invierno se le antojaba tan parecido al de la Gascuña: fuertes heladas y vientos insoportablemente fríos —sin decir que rosas y alcachofas ya florecían al abrigo de la primavera aunque él no notara un calor extraordinario y fuera vestido y «cubierto» como en su casa—. La Roma moderna le aparecía ahora como el sepulcro de la Roma antigua.

Las cartas para la concesión de la ciudadanía honoraria romana no solicitada por los franceses se remontan al 13 de marzo de 1581, como desea precisar en el *Diario de viaje*: «[…] intenté —y utilicé todos mis cinco sentidos naturales— obtener el título de ciudadano romano, aunque solo fuera por el antiguo honor y la sagrada memoria de su grandeza. Hallé dificultades, pero las superé…».

Aquel deseo de arqueología de los orígenes se reencuentra en el *Diario de viaje* y en los *Ensayos*: reencontrar en profundidad el cuerpo de la «verdadera Roma» (cuando era libre) y la necesidad de la anamnesis —y saber es recordar (III, 9)—. Montaigne, como buen arqueólogo, ha aprendido la lección: los estratos de la historia no son iguales, la Roma republicana es la que se halla más sepultada. Ahora Roma es sin Roma: *physis* sin *polis*, pero esta vez sin madre ni padre.

Pero, «no siendo ciudadano de ninguna ciudad», se muestra no en vano en el capítulo *De la vanidad* «muy encantado de serlo de la más noble que pueda existir nunca». La mejor que nunca haya existido, exactamente como su padre (¿la ciudad entonces vuelve a ser madre y padre?), y la mejor que nunca existirá.

La primera censura y el nombramiento como alcalde de Burdeos

El 20 de marzo del mismo año (1581), la noche siguiente al Domingo de Ramos, Sisto Fabri, maestro del Sacro Palazzo (la *Congregatio pro indice liborum prohibitorum*), le entrega, junto con una censura verbal, la copia de los *Ensayos* secuestrada con otros libros el día de su llegada a Roma. Después de tres meses y veinte días de inspección, los *Ensayos* eran «castigados según la opinión de los doctores monjes». Montaigne quedó muy sorprendido por aquel secuestro inesperado y, sobre todo, por el escrúpulo frenético con que todas las cajas de su equipaje habían sido inspeccionadas. La descripción de Roma, sepulcral y enterrada sobre sí misma, sin embargo, parece hacer alusión a otra cosa distinta y extenderse a la dimensión político-religiosa de la ciudad, hasta acariciar aquel concepto de «fortuna» que los censores le habían reprochado tanto. Montaigne insiste en la inoportunidad de aquella confusión y da gracias a la suerte porque no le encontraran ningún libro prohibido, teniendo en cuenta su curiosidad y su paso por Alemania.

En el *Diario de viaje* da cuenta de aquella «Roma bastarda» en que se pegaban los edificios «a las ruinas antiguas», recordando a la vez los nidos «que gorriones y cornejas van suspendiendo en Francia en las bóvedas y en las iglesias demolidas por los hugonotes». Las reflexiones sobre la capital constituyen su respuesta «a quien comparaba la libertad de Roma con la de Venecia». El bordelés sigue considerando la ciudad lagunar como el «estado de la libertad» frente a la corrupción de los tiempos modernos y de la moderna Roma. Las demás observaciones no eran menos incisivas: en la ciudad/sepulcro, casas poco seguras y no protegidas frente a los ladrones (se aconsejaba a quien llevara importantes sumas de dinero que dejara la bolsa bajo la custodia de banqueros de la ciudad) y, por la noche, poca seguridad personal. Montaigne recoge un ulterior aspecto, que valora aún

con mayor severidad, en el episodio referente al general de los Menores, que justamente el 1 de diciembre había sido desposeído de su cargo y encerrado en prisión, debido a un sermón en el que, ante el papa y los cardenales, había atacado el ocio y el lujo de los prelados de la Iglesia; lo había hecho de modo genérico, sin entrar en detalles, tan solo recurriendo, con un tono algo áspero, a los habituales lugares comunes sobre el tema. Pero eso había sido suficiente para dar a entender que la Roma papal, con violencia, estaba dispuesta a censurar también a los miembros del propio cuerpo «enfermo» en el momento en que estigmatizaran la gangrena curial del ocio y del lujo para poder liberarse. Enfermedad y cura al revés.

Como un sepulcro de la ciudad, la Roma moderna rompía y enterraba sus propias ruinas, «profundas hasta los antípodas». En la arqueología de la censura y de las hogueras de los libros se halla siempre el espectro de Roma, desde hacía tiempo sombra de la libertad, tal y como Montaigne podía leer en el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boétie. Al final, los *Ensayos* se incluirán en el índice el 28 de enero de 1676, debido a la influencia de Montaigne en los ambientes libertinos, escépticos y epicúreos, precisamente en los *esprits libres*.

El 19 de abril del mismo año (1571) va a Loreto y, el 25, deja un exvoto en la Basílica, que se ha convertido en lugar de peregrinación. Luego se desplaza hasta Florencia, Pisa y a Bagni di Luca para tomar las aguas. Mientras tanto, y sin su conocimiento, Montaigne había llegado al final de su aventura italiana y de su *tour*. Casi un año después de su partida, durante la estancia termal en Bagni di Lucca (7 de septiembre), le llega la noticia de su nombramiento como alcalde de Burdeos por dos años. Sin embargo, Montaigne no se apresta a preparar las maletas (alguien avanza la hipótesis de que seguramente fue por la decepción del fallido encargo formal como embajador del rey de Francia en Roma: el nombramiento de alcalde debió parecerle una compensación inadecuada). Al final del mes vuelve a Roma, de donde regresa a su casa el 15 de octubre.

Llegará el 30 de noviembre, un jueves, día de San Andrés: «Me había ido el 22 de junio de 1580 para ir a La Fère. Así que mi viaje duró diecisiete

meses y ocho días» (*JV*, 232). Un viaje que duró casi un año y medio y que había cambiado varias cosas. Hasta entonces, Montaigne no había tenido que enfrentarse con la censura. Pero, entonces, con todos sus ojos, incluso en su caso «indulgente», la censura había realizado su trabajo.

«Ninguna prisión me ha acogido, ni siquiera para pasearme por ella». No obstante, la prisión

El cargo que le había otorgado Enrique III le fue renovado por dos años más (1583-1585), a pesar de la oposición de los extremistas católicos. Su nuevo mandato entrañará mil peligros, entre psicodramas y escándalos políticos. Mientras, el 30 de diciembre de 1580, había asumido efectivamente el primer encargo. La duración del primer mandato coincide con la revisión de su primera obra. En 1582, también con Millanges, publica la segunda edición de los *Ensayos*, con añadidos y correcciones. El mismo año se inician los preparativos para la construcción del mayor faro de Europa de su tiempo, el faro de Cardouan, situado al inicio del estuario de la Gironda.

El 31 de agosto de 1583 enviará una carta de queja a Enrique III acerca de la situación de la ciudad. La carta, valiente y con un tono muy libre, está firmada en Burdeos en el Consejo de los jurados. Montaigne es su primer firmante. Impuestos injustos, necesidades del pueblo descuidadas, venalidad de la justicia, pobreza y mendicidad son los temas de una auténtica declaración de principios. En 1584 se traslada a Mont-de-Marsan para hablar con el rey de Navarra, que el 19 de diciembre visita el castillo, donde nunca había estado, y donde se entretiene dos días, sin más sirvientes que los propios del castillo, como atestigua la nota manuscrita que deja en el Beuther, su *livre de raison*. Montaigne no esconde su satisfacción: «et dormit dans mon lit».

Al año siguiente (1585) conduce las negociaciones entre Du Plessis-Mornay (consejero de Enrique de Navarra) y el mariscal Matignon, lugarteniente general del rey. En junio se desata la peste en Burdeos y se expande por todo el Périgord. Para evitar el contagio, es obligado a abandonar el castillo, a peregrinar con su familia sin ser acogido en ninguna casa amiga (de septiembre de 1586 a marzo de 1587), con caballos y un

carro. Quizá en su mente le recordaba la «peste de Atenas» evocada por su amado Lucrecio en las últimas páginas de *Sobre la naturaleza de las cosas*. En *De la fisionomía*, la describe plásticamente como «condena universal e inevitable», catástrofe en que algunos aún sanos ya se excavan la fosa, otros se colocan aún vivos, y en el momento de muerte se tiran la tierra encima ellos solos… Pero será reclamado para realizar sus funciones, tras el verosímil pago de una generosa suma de 250 escudos (750 libras y no las 400 que cobra de honorario anual como magistrado) por parte de Catalina de Médici, que, mientras solicitaba al tesorero que se ocupara de la provisión (por lo menos para un caballo y ropa decente…), reclamaba la presencia de Montaigne para que la ayudara en el proyecto de mediación política entre Enrique III y Enrique de Navarra.

El 2 de julio de 1586 recibe en su castillo a Pierre Charron (1541-1603), a quien regala una copia del *Catecismo* de Bernardino Ochino, como atestigua el exlibris. La copia (en el ejemplar aparece la mención *líber prohibitus*) contiene una dedicación explícita al bordelés (*Charron ex dono dicti domini de Montaigne 2 Julii anno 1586*). Regalo importante y, de algún modo, heterodoxo, de entendimiento. Alguno lo ha definido como un guiño entre espíritus libres.

Charron es un lector ávido de Montaigne. Su biógrafo Rochemaillet (*Elogio de Pierre Charron*) atestigua un «afecto recíproco» de ambos filósofos, así como el regalo del *Catecismo*. En la obra de Charron —sobre todo el *Tratado de la sabiduría* (1601 y 1604)—, la presencia de los *Ensayos* resulta de una evidencia omnipresente, hasta el punto de que Marie de Gournay considera a Charron como «el eterno copista» de Montaigne (más de 300 préstamos). La *Sabiduría* tendrá una fortuna póstuma, pero inmediata: 39 ediciones entre 1618 y 1634, a pesar de la censura de 1605 debida a la lectura materialista del elogio de Montaigne de los animales y la tesis sobre la mortalidad del alma. Desempeñará un papel de primer plano en la difusión del pensamiento de Montaigne en el siglo XVII y en los ambientes libertinos. Charron comprometerá el escepticismo montaigniano, y la epistemología que deriva del mismo, en una decidida perspectiva

moral, integrando la recuperación de la crítica escéptica en el antropomorfismo teológico y la idea de la inaccesibilidad a la esencia divina por parte del intelecto humano con la teología negativa del Pseudo-Dionisio.

Mientras tanto, se iba formando una retícula inesperada de complejos parentescos y legados espirituales que dejaron su huella: si La Boétie había legado su propia biblioteca a Montaigne y Léonor la de su padre al canónigo de Auch, Charron hará testamento a favor de una de las hermanas del bordelés, mientras que Marie de Gournay dejará la suya a La Mothe le Vayer.

El 24 de octubre de 1587, el rey de Navarra acude por segunda vez a Montaigne. Hacia finales de año, mientras el bordelés está en París, es atracado en el bosque de Villebois, en los alrededores de Orleans, por parte de *Ligueurs* enmascarados (III, 12). El episodio proporcionará la ocasión de hacerle reflexionar acerca del valor significativo de la fisiognómica: su rostro ha velado por él; frente a su cara franca y abierta, los asaltantes renuncian a su propósito, incluso le ayudan a recoger sus cosas dispersas durante la emboscada.

Montaigne relata que había iniciado el viaje durante una tregua, pasando por países muy poco seguros: le hicieron bajar de su caballo, le desvalijaron, le robaron dinero y caballos, e incluso tramaban pedir un rescate por su persona. Después, de repente, cambia totalmente la escena y se produce un «arrepentimiento milagroso». El jefe del grupo se dirige a Montaigne con palabras suaves, ordena a los suyos que arreglen los equipajes dispersos y él mismo se implica en la recuperación de todo, aunque el «mejor regalo» que le hacen es la libertad. El bordelés afirma que ignora el motivo de tal conversión de propósitos, dado que desde el principio les había comunicado el partido al que pertenecía. El jefe se quita la máscara, le dice su nombre y le repite muchas veces que debe aquella liberación a su rostro, a la franqueza y a la firmeza de sus palabras, que no lo hacían merecedor de aquel infortunio, y le hace prometer que le pagará con la misma moneda si se da la ocasión. Montaigne sugiere, no sin ironía,

que quizá la bondad divina haya querido servirse del «vano instrumento» de la fisiognómica para su salvación.

El 12 de mayo del mismo año, el Día de las Barricadas, estallan protestas en las calles, y un tumulto de personas salen a manifestarse. Junto con Pierre de Brach y el conde de Torigny, hijo de Matignon, Montaigne acompaña a Enrique III a Chartres y luego a Rúan. Al regresar a París, es detenido y conducido a la Bastilla por la multitud y sus líderes, pero es liberado pocas horas después gracias a la intervención de Catalina de Médici, la reina madre (que murió, a principios de 1598, tras ser tratada como «una cabra muerta», tal y como escribe Pierre de L'Estoile en su *Registre-Journal du règne d'Henri III*). De ese episodio no se halla ningún rastro en los *Ensayos*, donde se lee una verdad a medias: «Ninguna prisión me ha acogido, ni siquiera para pasearme por ella. La imaginación me dicta que su vista es desagradable, incluso desde el exterior» (III, 13). Montaigne nunca corregirá esa frase, a pesar de que tuvo tiempo y ocasión para ello. La Bastilla valía el silencio. Pero dos informes (uno suprimido porque se escribió en una fecha errónea, 20 de julio de 1588, en vez de 10 de julio) incluidos en el *Beuther* (el calendario/diario de familia) atestiguan lo sucedido. La *Ephemeris historica* de Michel Beuther fue publicada en París en 1551. Se trataba de una clase de calendario eterno, una especie de agenda de 432 páginas, con hechos bíblicos e históricos importantes, indicaciones cronológicas, meses del año, correspondencias con el calendario latino, griego y hebreo. También páginas en blanco que permitían registrar los eventos más importantes de la vida familiar. La familia Montaigne anota ahí su propia historia familiar. Dos páginas, correspondientes a la masacre de San Bartolomé, están arrancadas.

Durante el otoño pasará bastantes semanas en Gornay-sur-l'Aronde, en la Picardía, con la familia de Marie (de Gournay). Las primeras anotaciones en el ejemplar de Burdeos se remontan a este periodo. Luego va a los Estados Generales, donde encuentra a De Thou y Pasquier. Regresa a Guyena a finales de año. El 27 de mayo de 1590 Léonor se casa en Montaigne con François de la Tour y seis días después abandona el castillo.

En segundo plano, en filigrana, siempre están presentes las oscuras sombras de las guerras civiles. Ocho, desde 1563 hasta 1594. En veinte años de escritura de los *Ensayos*, constituyen el tema de fondo opaco y engorroso de muchos capítulos. La octava guerra será el trasfondo de todo el tercer libro y, justamente, en *De la fisionomía*, las «monstruosas guerras» llenan el aire de ruina, veneno, enfermedades, rabia, corrupción de las costumbres, sospecha dominante. Nada distingue a católicos de reformados: el vecino de casa, debido al credo religioso que no manifiesta, podría estar a punto de degollar o de ser degollado… A menos que su rostro logre protegerle, como en su caso, de tal infortunio.

Montaigne cree que los desórdenes han aportado a las letras más perjuicios que el fuego de los bárbaros. Por ello considera que ante tal *muerte pública* es conveniente mantener la religión del propio país.

Las cenizas de Montaigne: Marie de Gournay

Retrato de Marie de Gournay (1565-1645) en la portada de una edición de los *Ensayos*.

En febrero de 1588, Montaigne se encuentra en la capital —que siempre le parece bella, a pesar de su mal olor a barro (*De los olores*: I, 55), lo mismo que Venecia debido a su laguna— para publicar la cuarta edición de los *Ensayos*, esta vez por parte del impresor Abel l'Angelier. Una edición imponente, muy aumentada, con numerosas adiciones de los primeros dos libros y el añadido de un tercero. Un trabajo tan duro que hizo que enfermara. También Pierre de Brach se encuentra en París en aquel momento, y, mientras le ayuda, teme que la enfermedad pueda ser mortal. Por la carta de De Brach a Lipsio (Burdeos, 4 de febrero de 1593), se sabe que los médicos empezaron a perder las esperanzas y Montaigne, que presentía su final, en realidad supo engañar a la muerte (y también a él mismo) con el vigor y la determinación de su alma durante su convalecencia. ¿No es quizá engaño, escribe De Brach, acercarse al puerto y ser enviado de nuevo a la costa? Uno de sus médicos es Julien le Paulmier, protestante, marido de Margarita de Chaumont, a quien Montaigne había dedicado todo el tercer libro («mis amigos saben que desde el primer momento en que os conocí os dediqué uno de mis libros, porque sentía que los recibirías con gran honor…»). Mientras tanto, durante la primavera se había extendido la noticia falsa de que Montaigne había muerto.

Pero, también en este caso, la suerte le reservaba un encuentro intelectual de gran trascendencia, comparable en intensidad con el primero, «fatal», por lo menos en las reacciones emotivas de su interlocutora, Marie de Gournay (1565-1645), la *filie d'alliance*, la hija espiritual (denominación

electiva con la que se cierra el elogio dedicado a ella al final del capítulo decimoséptimo del segundo libro). En él —sobre el que cayó la sospecha de autenticidad, por su ausencia en el ejemplar de Burdeos, aunque en el punto en que la adición debió ser inserida se halla un rastro de pegamento y una señal de inserción que indica el lugar que debió ocupar—, Montaigne dice que la ama «mucho más que con afecto paterno» y que la ha introducido en su retiro y en su soledad como «una de las mejores partes de mi mismo ser»; que la considera «ya solo a ella en el mundo» y que tiene grandes esperanzas respecto a su futuro, hasta llegar a concebir la perfección de la amistad a la que ninguna persona de su sexo hasta entonces había alcanzado. Dada la diferencia de edad (Montaigne tiene cincuenta y cinco años), Marie supone toda una turbación para su vida. El elogio retoma el juicio relativo a los primeros *Ensayos* de aquella joven mujer, sola en la provincia, nacida en aquel siglo, y subraya «el extraordinario ardor con el que me amó y deseó mucho antes de conocerme, solo por la estima que había concebido hacia mí, antes de haberme visto». Algunas concordancias con la autobiografía de Gournay (*Copie de la vie de la demoiselle de Gournay*) saltan a la vista: la obra aún no es famosa, pero Marie la sabe apreciar, circunstancia difícil dada la edad y la época tan estéril de espíritus refinados, y desea conocer a su autor con todas sus fuerzas.

En su *Préface* a la edición de 1595, Marie escribe que se sintió tan emocionalmente excitada por la primera lectura de los *Ensayos*, entre los dieciocho y los diecinueve años, que casi tuvo que tomar eléboro, la medicina de la melancolía y de la locura. También el otro episodio evocado por Montaigne referente al «extraordinario ardor» aparece solo en la edición póstuma: para atestiguar el ardor de sus promesas, la «*filie de Picardie*» se había herido el brazo cuatro o cinco veces con un alfiler… Promesas sangrantes.

Un ardor del que, ciertamente, no carecía Marie, que se describe en su autobiografía apartándose de los cánones estéticos del Renacimiento: de talla media, bien hecha, de tez morena, cabellos castaños, y una cara redonda que no podía considerarse ni bella ni fea. Marie anhelará con

cabezonería y espíritu «furioso» convertirse en el suplemento de Étienne de La Boétie en los pensamientos de Montaigne, su padre espiritual —hasta el punto de querer convertirse en su «tumba» en el momento en el que se produce la resurrección con la publicación del libro consustancial a su autor, los *Ensayos* en su nueva vida póstuma—. Su entusiasmo es incontenible: en la primera *Préface* definirá los *Ensayos* como «el Corán de los maestros» (*l'Alcoran des maitres*) y, en una carta a Justo Lipsio, «el breviario de los semidioses».

Marie de Gournay será asistida en su trabajo editorial por Pierre de Brach, que, desde Burdeos, comunica a Justo Lipsio, en una carta fechada el 4 de febrero de 1593, la muerte de Montaigne: «*Monsieur de Montaigne est mort*». Lamentándose de tener que desempeñar el papel del portador de malas noticias, solicita a Lipsio versos *in memoriam*: «Sé, señor, que usted ha sido un gran amigo y ha tenido una gran estima por el difunto Montaigne: ha dado pruebas de ello cuando él estaba vivo, continúe también tras la muerte». Lipsio, a su vez, da a la *virgo et soror* Marie —que se encuentra en Cambray y le había escrito el 25 de abril del mismo año— la noticia, o por lo menos su confirmación, si es que ya había sido informada, de la muerte de su «padre espiritual», con una evidente alusión a la carta de Pierre de Brach.

En la carta desde Cambray, Gournay preguntaba a Lipsio qué pensaba «de los últimos *Ensayos*» (sin duda, sobre la edición de 1588), y luego añade una interesante anotación, que podría proporcionar una clave de lectura acerca de la perspectiva que Marie habría adoptado en su edición de los *Ensayos* (aunque aquí el propósito no se cita directamente, pues aún ignoraba la muerte del maestro): habría preferido que algunas páginas fueran más claras y otras no hubieran expresado tan bruscamente conceptos de peligrosa interpretación, si no se explicaban de forma exhaustiva; pero rechazaba la acusación de que contuvieran desprecio hacia los ignorantes. Quizá necesitaba poder contar más con quien, a pesar de tener buena voluntad, tenía pocas capacidades. La señorita de Gournay hace alusión a

fragmentos y conceptos que hay que corregir, aclarar y suavizar, para evitar su «peligrosa interpretación». Pero ¿peligrosa para quién?

En la carta del 2 de mayo de 1596, enviada también a Justo Lipsio desde Montaigne, se capta el mismo espíritu. Tras haber lamentado la transformación completa sufrida por su cara y su estilo, por su cuerpo y por su escritura, por la pérdida «de su padre» («Era su hija, me he convertido en su sepulcro; era su segundo ser, soy sus cenizas»), la carta termina con el anuncio de la nueva edición de los *Ensayos* a cargo de ella: «He empleado todo el verano pasado a hacer imprimir los *Ensayos* muy aumentados», pero no hay ninguna indicación de las razones de tal ampliación. El 15 de noviembre de 1596 comunica a Lipsio que le ha enviado tres copias y le ruega que envíe dos a los más famosos editores de Basilea y Estrasburgo, con la esperanza de hacerlas entrar en el circuito internacional. También espera que algún editor belga quiera reimprimir «los nuevos *Ensayos*».

Por otro lado, para Lipsio, Montaigne seguía siendo el famoso «Tales francés» (*de Thalete illo Gallico…*), ya que, en la carta enviada desde Leiden el 15 de abril de 1588, lo coloca no solo en el círculo de los siete sabios, sino también en el círculo de los sabios aún más sabios. Como es sabido, Lipsio le había enviado su *Eolítica*, de la que el bordelés realizará un elogio (I, 26). A través de la correspondencia superviviente entre Lipsio y Montaigne se aprecia toda la admiración del primero por el segundo.

Pero volvamos a Marie y al celebérrimo pasaje laudatorio referido a la «hija espiritual», contenido en *De la presunción*, que no aparece en el ejemplar de Burdeos. Por varias razones, muchos estudiosos lo consideran apócrifo (recordemos que se leerá, por anticipado, solo a partir de la primera edición póstuma de 1595, a cargo de la propia Gournay, con modificaciones «atenuantes» en las posteriores). De todos modos, es innegable que el encuentro evocado por «interpuesto libro» recuerde el de La Boétie y muestre una especie de deseo de suplemento.

Tras la muerte de Montaigne, Marie había preparado, junto con Brach, la edición póstuma de los *Ensayos* que le había enviado Françoise de La

Chassaigne, esposa del bordelés; después, se produce una larga estancia en Montaigne para verificar y mejorar el texto. Realizará varias ediciones con posteriores modificaciones y perfeccionamientos. Desde la *Préface* de 1595 se erige como «buen tutor» *de mon père*. También ella, como Brach, había esperado poder sustituir a Étienne:«[…] yo sin él somos absolutamente dos. Me ha durado solo cuatro años, no más que a él La Boétie». Habría querido ser su suplemento en virtud de «aquella generosa y filosófica amistad».

En la misma *Préface*, Gournay recuerda la precoz pasión por los *Ensayos* («al final de la niñez»), encendida por su temperamento de una forma tan perturbadora hasta el punto de considerarse visionaria, si no hubiera conocido el elogio tributado al autor «mi padre» por el «flamenco» (Justo Lipsio). Pero aquella «violenta fiebre del alma» en realidad solo era desbordada admiración por la «ciencia de vivir» de los *Ensayos*, en que Marie lee la quintaesencia de la verdadera filosofía, el sumo tribunal de la razón, el antídoto para la locura, la resurrección de la verdad moral y humana. Se presentará hasta el final como su legítima heredera espiritual. También recuerda el encuentro con Montaigne, deseado con todas sus fuerzas, que se produjo en París en 1588, en el momento en que había recibido la falsa noticia de la muerte de su «padre espiritual». De la estancia de Montaigne en Gournay-sur-Aronde, en la Picardía, en octubre-noviembre del mismo año, le quedará la amargura de la escasez de aquella presencia (en total, «dos o tres meses tan solo»). Dos obras suyas (*De la igualdad de los hombres y de las mujeres* y *Queja de las mujeres*) la convertirán en precursora del feminismo. No dejó de tomar partido en la vida política de su tiempo, acerca de cuestiones político-sociales y morales, poéticas y lingüísticas.

En la carta dirigida a Lipsio (desde Montaigne, 2 de mayo de 1596), en que se queja de verse irreconocible en la cara y en el estilo, en el cuerpo y en el alma, da a entender que genéticamente todo ya está terminado: *muerte de la razón* y dolor del sepulcro de una persona tan amada y largamente esperada. Ahora tiene delante *la desolada tumba de mi padre*, el sepulcro

que no habría querido ver nunca. La *filie* se describirá a sí misma para siempre como *sepulcro inocente*.

El único verdadero sabio que nos queda

Hermanados por su preferencia por el *estilo segmentado*, la *sprezzatura* (la actitud distante) y la *brevitas*, Justo Lipsio (1547-1606) y Montaigne nunca se encontraron, pero mantuvieron una correspondencia epistolar de la que quedan tan solo dos cartas y la nota (de la que da testimonio *De la educación de los niños*) con la que Lipsio acompaña el envío de su *Política*. En al menos tres de las obras del filólogo humanista belga (*De constantia*, 1584, *Política*, 1589, *De una religione líber*, 1591), con su pasión por la filosofía moral, la política y el estoicismo, se hallan algunos rastros importantes de los *Ensayos* —y en el *De constantia*, Montaigne reservará una densa réplica en *De la vanidad*—. El epistolario denota la gran estima que Lipsio profesaba hacia el bordelés; por otro lado, la *Apología de Raymond Sebond* definirá al belga como «el último verdadero sabio de nuestro tiempo», el único sabio que nos queda, el único intelectual capaz de redactar un inventario temático de la historia de las *siete*, una historia de la filosofía antigua.

Lipsio desempeñó un papel importante en la difusión europea de la obra de Montaigne, al que hace alusión Marie de Gournay en la carta (a Lipsio) relativa a su edición de los *Ensayos* póstumos y en la *Préface* de 1595. El intelectual de Lovaina, seguidor de la filosofía neoestoica, será el primer extranjero que reconocerá su valor. Además, confesará a Montaigne, tras haber recibido la última edición de los *Ensayos*, que le considera único en toda Europa, en sintonía con su pensamiento (30 de agosto de 1588). En la carta anterior (15 de abril de 1588), le invitaba a informarle si mientras tanto había escrito algo acerca de los males que afligían a Francia. Como ya se ha dicho, el 24 de mayo de 1593 será Lipsio, a su vez informado por Brach, quien comunicará desde Lovaina a la desconocedora Marie la muerte de Montaigne, de quien había quedado sin noticias desde hacía más de seis meses. De la carta de Brach, Lipsio retoma la imagen filosófica del bordelés moribundo: no debe considerarse a la muerte *malheur*, como

Demócrito, Montaigne se reiría de nuestra aflicción, y la reconocería solo como debilidad humana. *Ivit, ibimus*.

Los parentescos intelectuales son los más fuertes. Lipsio también lo escribirá a Marie de Gournay: «te amo, oh Virgen, como amo la Sabiduría, castamente; haz lo mismo conmigo; y desde el momento en que tu ilustre padre ha muerto, elígeme a mí como hermano».

Montaigne murió el 13 de septiembre de 1592. Se cuenta con el testimonio no ocular de Étienne Pasquier, durante la misa a la que asiste desde su habitación, en el momento de la elevación. Una muerte muda. Montaigne había perdido el uso de la palabra. Una modalidad de muerte opuesta a la «hablante» del amigo Étienne, explicada en su elocuencia justamente por Michel en la carta al padre.

Fue enterrado en la iglesia de los Fuldenses en Burdeos. En su convento se encontrará la copia híbrida (texto y *marginalia* autógrafos) de los *Ensayos* que se denominará *Ejemplar de Burdeos*, y que marcará una tradición editorial que competirá con las ediciones Gournay.

Principales ediciones de los Ensayos y problemas textuales

El manuscrito de la *editio princeps*, en 8.º, fue entregado a Simón Millanges entre finales de 1579 y principios de 1580: dos libros, 57 y 37 capítulos, en dos volúmenes (ahora en reproducción anastática, Slatkine-Champion, Ginebra-París 1988). En 1582, Montaigne publica la segunda edición de los *Ensayos*, que parece conservar el sabor de su *Viaje a Italia*; la misma ciudad (Burdeos) y el mismo editor (Simón Millanges), menor número de errores; pocos ejemplares supervivientes (ahora, *Schena-Montaigne Studies*, Fasano-Chicago 2005). A partir de este momento, iniciará la práctica de añadidos y borrados. Omitiendo la edición de 1587 (editada por Jean Richer, París), en 1588 el importante librero parisino Abel l'Angelier publica la cuarta edición de los *Ensayos*, en 4.º, con el añadido de un tercer libro, compuesto por trece capítulos (el ejemplar se halla en la Biblioteca Municipal de Burdeos, ahora en edición anastática, *Schena-Montaigne Studies*, Fasano-Chicago 2002) —ejemplar en el que trabajará sin descanso hasta su muerte con el objetivo de una nueva publicación: *viresque acquirit eundo*—. Texto y notas manuscritas, cruz y delicia de los montaignistas, nacimiento de *EE* (sigla convencional adoptada para el *Exemplaire de Bordeaux*).

Nacimiento de *EB*, un híbrido casi perfecto. El primer folio también contiene una recomendación al editor referente a la impresión del nombre Montaigne («poner una "i" delante de la "g", como *à montaigne»*). Indicación precisa para la impresión (por lo tanto, edición destinada a la publicación por parte del propio Montaigne), que no podrá quedar sin consecuencias en la reconstrucción del *escudo* de la edición «definitiva» de los *Ensayos*. Aparte de otras recomendaciones, en la portada del mismo ejemplar se lee la mención manuscrita: *Ex libris foellient s. Antonij burdigalensis*: es el rastro de la procedencia, de su último posesor, el abate

Marc-Antoine de Saint-Bernard, del convento de los Fuldenses de Burdeos, confesor de Françoise de La Chassaigne, esposa del filósofo.

En esta copia tan valiosa, Montaigne había aportado densos y tupidos *marginalia*, variantes y desarrollos del texto, que a veces ocupan todo el espacio en blanco, en previsión de una ulterior edición. Unos notables añadidos a los primeros dos libros modifican el sentido y el orden de los capítulos; nuevas citas latinas «rellenan» la trama de los retornos especulares y la retórica montaigniana del *exemplum*; la fecha de la *Carta al lector* sufre una modificación: «ce 12 juin 1588» (en lugar de 1 de marzo de 1580, que más adelante será restablecida), varios *incipity explicit* de capítulos siguen el mismo destino, vistosos retoques de puntuación apartan el texto de los modelos retóricos clásicos. *EE* permanecerá enterrado en el convento cisterciense de los Fuldenses hasta que lo halla, en el siglo XVIII, François de Neufchâteau y se realiza la edición de 1802, por parte de Didot, de Jacques-André Naigeon. La *Advertencia al editor*, fechada en *París, 15 germinal, an X* (5 de abril de 1802), tras la ratificación del Concordato, será censurada por su carga anticlerical y por el intento de la lectura «atea» de los *Ensayos*. Pero justo en este momento se puede empezar a pensar en una edición provista de todas las *estratificaciones* (caracterizadas por las letras A=1580, B=1588, C=ed. póstuma).

Sin embargo, la historia editorial, en plena autonomía, desde hacía tiempo había recorrido otro camino que llegará al siglo XXI. Sobre las huellas de Marie de Gournay y Pierre de Brach, algunos estudiosos han construido un diferente *esquema* para la edición «definitiva» de los *Ensayos*, partiendo del supuesto de que, aparte del ejemplar de Burdeos, Montaigne, mientras tanto, hubiera realizado la corrección e integración de la edición en otra copia (nunca encontrada, sin embargo), u otro manuscrito, que luego serviría como base para la edición póstuma de 1595, publicada también por l'Angelier, por la «filie d'alliance» Marie de Gournay, a la que Françoise de La Chassaigne habría confiado «la última copia», el *exemplar* nunca hallado, de los *Ensayos*, la otra copia «que queda en su [de

Montaigne] casa», de la que habla en su *Préface* Gournay —tesis retomada a su vez, en un primer momento, por François Payen.

Durante mucho tiempo, l'Angelier 1595 fue considerada la edición definitiva de los *Ensayos*. Pero la «evidencia», como sugiere Tournon, en realidad escondía una dificultad. De hecho, se abre camino la idea de que el ejemplar de Burdeos fuera la verdadera copia original que Montaigne habría querido reimprimir. Más allá de algunos anteriores y parciales intentos, junto con Gebelin y Villey, Strowski rompe con la tradición editorial de 1595 y publica la famosa *Edición Municipal* (F. Strowski - F. Gebelin - P. Villey, Pech, Burdeos 1906-1933, 5 vol., en 4.º; se trata de la más fiel transcripción de *EE* y el momento más importante en su historia editorial), «monumento filológico», tomando como texto de referencia el *Ejemplar de Burdeos* e intentando anotar todas las fases de la redacción. Así, la *Edición Municipal*, a que se ha hecho alusión, las ediciones críticas de Arthur Armaingaud (Conard, París 1924-1928) y de Pierre Villey (PUF, París 1965, con Verdun-Léon Saulnier, y posteriores; primera edición Alean, París 1922-1923) y, por último, en 1998, la de André Tournon (Imprimerie Nationale, París) lo mantienen como texto base.

Las variantes de la edición de 1595 se consideran modificaciones voluntarias, alteraciones del texto para suavizar su significado, una especie de censura. De todos modos, los actuales defensores de la superioridad del ejemplar de 1595 (*Essais*, édition réalisée par D. Bjaí, B. Boudou, J. Céard et I. Pantin, sous la direction de J. Céard, Librairie Générale Française, París 2001; 20022, in 3 vol.; *Les Essais*, édition établie par J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Gallimard, París 2007), es decir, de su fiabilidad y autoridad como texto definitivo de los *Ensayos*, aportan la prueba de que el texto es más completo y perfilado, y que por el contrario *EE* sería un *ejemplar de trabajo*.

Así, se propone un diferente *esquema* del texto, pero derivado de un silogismo cuya premisa mayor no se ha demostrado (la existencia de otra copia). En las ediciones de la serie Gournay se producen no solo numerosas variantes, sino que el propio texto está incesantemente modificado desde

1595 hasta 1635. La única circunstancia incontestable es que *EE* sea el único ejemplar auténtico de la mano de Montaigne.

Arqueología de un libro en movimiento. «En mi país de Gascuña se considera una broma verme publicado»

A pesar de las peticiones de la censura, Montaigne no corrige nada. Más allá del interés que revisten las indicaciones montaignianas en su relación con la Congregación del índice (y no independientemente del todo), Montaigne denuncia la criticidad del propio concepto de «corrección», junto con la problemática de un *libro en movimiento* (según el lema virgiliano: *mobilitare viget*). El escritor que «corrige» sus propios textos, escribe en *De la vanidad*, o les quita algo, no se merece ni siquiera el nombre de intelectual: quien ha hipotecado ante el mundo su propia obra ya no puede reclamar ningún derecho de revocación. El autor puede intentar, si puede, decir las cosas mejor en otro lugar, sin estropear lo que ha vendido. Las personas de ese tipo no son dignos de confianza: es mejor comprar sus obras después de su muerte. Hay que pensarlo todo bien antes de ser publicado. «¿Por qué darse prisa?». ¿Cómo no leer en estas consideraciones una invitación a asumir el principio de la responsabilidad?

Pero la segunda precisión es una auténtica anatomía del método de escritura arqueológico-genético, que hace referencia a los añadidos, a la estratificación del texto (las *couches*) y a las distintas ediciones: «Mi libro siempre es uno […] yo me permito añadirle (porque no es más que una marquetería mal conexa) alguna pieza más. No son más que sobrepesos, que no suponen una condena de la forma primitiva, sino que otorgan un valor particular a cada una de las posteriores a través de una pequeña astucia ambiciosa». Montaigne es consciente de que la adopción de esta técnica de los añadidos puede provocar en el texto un poco de confusión cronológica, ya que sus relatos (sus reflexiones) se colocan según su oportunidad, y no siempre según su antigüedad. «Mis primeras publicaciones fueron en el año mil quinientos ochenta […] Mi yo de ahora

y mi yo de hace poco somos ciertamente dos; pero cuál de ambos es mejor no puedo decirlo con certeza» (III, 9).

El paso, instructivo para la comprensión de la estratificación arqueológica de los *Ensayos* y de su significado profundo (valor y sistema del «lenguaje segmentado» que remodela el texto), nos introduce en el sustrato conceptual de los ensayos, en su *substance philosophique* —el problema inefable de la subjetividad, del heraclitismo de la mente, expresado también con la imagen plástica del mercurio que, como la realidad, no se consigue capturar, de la crisis epistémica e histórica del sujeto moderno, pero también la elaboración de una nueva y constructiva concepción del escepticismo que, lejos de confundirse con el escepticismo y el relativismo nihilistas, «conquista la mente» dando vida a una especie de empirismo escéptico.

En *De la vanidad*, Montaigne se lamenta de los *errata*, los errores de las ediciones anteriores, que aparecen en el *cuerpo sólido* de los *Ensayos*, por capricho o negligencia del impresor, y traza una especie de sutil explicación. También admite haber participado en los gastos de publicación, pero, ahora (por lo menos desde la edición de 1588), la situación parece haber cambiado: «En mi país de Gascuña se considera una broma verme publicado. Cuanto el conocimiento que se tiene de mí más se aleja de mi techo, más valor tengo. Yo compro a los impresores en Guiena, en otras partes ellos me compran a mí» (III, 2). Ahora Montaigne tiene en mano lo que se convertirá en *EB*, con su encanto indiscreto.

El escepticismo que conquista la mente

Hacia un nuevo escepticismo. ¿Heráclito y Plutarco reencarnados?

Montaigne adopta el escepticismo en una personal y original revisión y reelaboración de las corrientes antiguas, en concreto las sistematizaciones helenísticas del escepticismo clásico, al que el bordelés, a pesar de las objeciones interpuestas, seguirá reconociendo una carga y un valor crítico liberador. En el capítulo *Apología de Raymond Sebond* es donde se consuman y encuentran su equilibrio la crítica del escepticismo —con la puesta en evidencia de elementos decisivos que le alejan de las formas antiguas (la filosofía de la Nueva Academia, derivada de Arcesilao y Carnéades, y la filosofía pirroniana expuesta por Sexto Empírico en los *Bocetos*, una de las fuentes principales)— y los puntos de giro o de recomposición del nuevo escepticismo, en la repetida e insoslayable pregunta (¿Qué sé?) que implica una idea concreta de filosofía como arte de vivir en su acepción básica de formación del juicio y de las costumbres: «cuando profieren "Yo ignoro" o "Yo dudo", dicen que esta proposición se elimina junto con el resto, ni más ni menos que como el ruibarbo, que elimina los humores malos y también se elimina con ellos». Esta fantasía queda más claramente expresada en forma interrogativa: «¿Qué sé?, como la he puesto como consigna en una balanza».

Si la fórmula principal del escepticismo antiguo es la suspensión del juicio (*epochè*) —y la implicación moral la tranquilidad del alma (*ataraxia*), necesaria a falta de una representación verdadera, de una aserción incontrovertible, evidente y pura que lleve a juzgarla auténtica

(siempre se encontrará una contraria capaz de disminuir o equilibrar la asertividad y la evidencia de la primera)—, el hombre entonces no tendrá acceso directo a la cosa, sino a la representación de la cosa, a su apariencia, permaneciendo cerrado en un fenomenismo del que no saldrá nunca: el «mundo verdadero» es su fenómeno. El «mundo verdadero» es la representación del mundo, de la realidad, de la que el hombre, prisionero de la apariencia y del fenómeno, no puede librarse; entonces, el saber es opinión, verosimilitud o inverosimilitud al mismo tiempo. Pero destituir las representaciones del estatuto del saber verdadero y reconducirlas a la opinión, desde el punto de vista de la conducta y, por lo tanto, de la moral significa ganar la liberación de los afanes.

Siguiendo los pasos del pirroniano Sexto, Montaigne evidencia que la Nueva Academia, cuando afirma no saber nada, cae en una contradicción lógica parecida a un dogmatismo negativo (*saberlo todo*), mientras que Pirrón, ni siquiera afirmando esto, corrobora su filosofía auténticamente escéptica: afirmar no saber nada no tanto (no solo) es ya saber, en el sentido de la admisión de saber que no se sabe (fórmula también contradictoria), sino que presupone la posesión de una ciencia, de una teoría sobre el espíritu humano, del alma, en su relación con la «realidad».

También siguiendo a Sexto, el verdadero escepticismo se configura como una zetética (*zétésis*), investigación interrumpida, pregunta, indagación, caza continua: *skepsis*, actividad de indagación, examen. Lo que, según Montaigne, distingue a los pirronianos de los demás escépticos —y en su opinión los hace estimulantes— es que siempre están buscando la verdad (II, 12). Si la profesión de los pirronianos es la búsqueda incesante de la «verdad», «la ignorancia que se sabe y se juzga y que se condena no es una ignorancia total, para serlo es preciso que se ignore a sí misma». Por lo tanto, su profesión consiste en oscilar, dudar, no estar seguros de nada, no contestar nada, sino seguir investigando.

Si los dogmáticos creen que saben y conocen los primeros principios de la investigación, en realidad, como sugiere Montaigne en la *Costumbre de la isla de Cea* (II, 3), *filosofar es dudar*, la duda es el primer principio de la

investigación porque es el primer principio de la propia naturaleza. La pregunta (Que *sais-je?*) representa la superación del escepticismo que se contradice, matriz de una práctica filosófica perfectamente coherente, conciencia de las lagunas del saber e interrogación continua.

Plutarco acudió a ayudarle en el proyecto montaigniano de revisión del escepticismo. Del filósofo de Queronea, Montaigne retiene sobre todo la definición de filosofía como «arte que nos enseña a vivir», arte de la vida, expuesta en las *Conversaciones en la mesa* (I, 613.ª-B). En particular, le gusta aquel modo suyo de no establecer la certeza y de mantener siempre un tono de duda y ambigüedad (II, 12). La *Apología de Raymond Sebond* se cierra con la dicotomía entre ser/mente divina, *immota mens*, y ser/mente humana, *mota mens*. De hecho, estas últimas páginas son una reescritura de un largo fragmento de Plutarco extraído del opúsculo *La E de los Delfos (De E apud Delphos),* que Montaigne leyó en la traducción de Amyot. Su tesis principal es que Dios no tiene mutaciones, declinaciones, tiempo; el hombre es, *intus et in cute*, mutación, declinación, tiempo. Por esta razón, el hombre no tiene ninguna comunicación con el ser. El paso en Plutarco, en la fiel traducción de Amyot que Montaigne está leyendo, resuena: no tenemos ninguna *participación* en el verdadero ser. Cambio, movimiento, pasaje, metamorfosis connotan lo existente. En su trascripción del fragmento de Plutarco, con una desviación voluntaria de sentido, Montaigne sustituye una palabra clave por otra: *comunicación* en vez de *participación*. Con este cambio de sentido, se cree que Montaigne colocó la problemática bajo la óptica de la hermenéutica y no de la ontología. En el lugar de la cuestión ontológica del ser, coloca la cuestión de la *comunicación* con el divino; y en el centro de los *Ensayos*, la problemática —analizada también en otros capítulos— del lenguaje, en tanto que «intérprete de nuestra alma» (II, 18), la palabra imagen de la mente (*sermo imago mentis)*, y de sus modos dialógicos que son los modos dialógicos de la razón. Principio que reafirma en *Del arte de conversar* (III, 8): «nos centramos en la manera, no en la materia del decir». Si justamente Plutarco proporciona la clave para el concepto de razón escéptica, el opúsculo confirma toda su importancia para entender el escepticismo de Montaigne.

El préstamo del diálogo «pítico» de Plutarco revela aún más la dimensión heraclítea de la ontología de Montaigne: la razón no puede asir nada que sea consistente y permanente, todo o está por ser y no está aún del todo, o empieza a morir antes de nacer. El tiempo es móvil, como sombra de la materia que se mueve a su vez. Primero, ha habido, habrá, hay palabras que constituyen la admisión del no-ser. Porque decir lo que es aquello que aún no se ha encontrado en el ser o que ya ha dejado de ser es un absurdo. La razón persigue (pero después pierde) la realidad sobre la que se basa la noción de tiempo (presente, instante, ahora, *hic et nunc*). En el momento en que la descubre, la destruye: la parte enseguida, dividiéndola en futuro y pasado.

La relación con Plutarco sigue siendo ineludible para la definición apropiada del escepticismo «complejo» de Montaigne. El Plutarco escéptico le parece a Montaigne merecedor de mucha atención, empezando por el método. El método de Plutarco que señala con el dedo el camino a seguir, si se quiere (dilucidado en *De la educación de los niños*, y retomado en otras partes), contiene el principio de las «fuerzas opuestas» y halla en el propio método montaigniano una clara confirmación: la verdadera instrucción se produce más por contraste que por ejemplo (III, 8). Movimientos, palabras, imágenes, conceptos, o los propios ejemplos se nutren de la contradicción que los hace vivir; títulos de capítulos prometen hablar de algo y predican lo contrario: prometen hablar de la crueldad pero predican la clemencia…

Montaigne se queda impresionado por la intención de Plutarco de narrar a veces la misma historia de forma diferente (II, 32), por cómo a menudo presenta al interlocutor con contornos difuminados, y también por su capacidad de presentar un objeto por lo menos en dos formas, de forma diferente y contraria (III, 12). Todo esto es exactamente lo que Montaigne busca en la energía dinámica entre los opuestos, que deriva de la comparación de la diferencia, de la *disimilitud* y de la *diversidad*, y prefiere dejar a sus espaldas la similitud, la identidad, la conciliación.

No por casualidad recuerda que la vida está compuesta, como la armonía del mundo, por cosas contrarias, así como por tonos diversos,

dulces y ásperos, agudos y bajos, blandos y graves. Es preciso servirse de ellos en el complejo de la vida y mezclarlos, como los bienes y los males, consustanciales al hecho de vivir. El ser del hombre —su existencia— no puede subsistir sin esa mezcla, en que una parte es tan necesaria como la otra (III, 13).

La inteligencia del método de Plutarco consiste en buscar soluciones a lo que parece contrario. Y se halla la conciliación de la contradicción en la moderación. Montaigne la descubre, sobre todo, en el tiempo, en la no simultaneidad, en lo que no sucede al mismo tiempo, en definitiva en el pasaje. De hecho, el bordelés resuelve justamente con el tiempo la contradicción escéptica: no solo el viento de los casos le mueve según su inclinación, sino que él mismo se mueve por «la inestabilidad de su postura» (II, 3).

El movimiento de la vida. El absoluto del movimiento relativo

Pero los signos de la *pintura* de sí mismo siempre son fieles, aunque cambien y varíen. Montaigne configura el mundo como un continuo columpio. Una oscilación incesante de todas las cosas: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto se mueven en un doble movimiento: el general y el propio (particular). En esa perenne oscilación, la constancia es tan solo un movimiento más débil. El objeto no se puede fijar y, como por una embriaguez natural, procede incierto y vacilante. Montaigne lo toma en este punto, tal y como es, en el instante en el que se interesa por él: «No describo el ser. Describo el pasaje: no un pasaje de una edad a otra o, como dice el pueblo, de siete en siete años, sino de día a día, de minuto a minuto». Debe adaptar la descripción al momento; su objeto, el yo, podría cambiar de un momento a otro, por casualidad o de modo intencionado. Por ello, Montaigne define su empresa filosófica como «un registro de varios y cambiantes eventos e ideas inciertas y a veces contrarias»: ya sea porque cambia el sujeto de la descripción, ya sea porque el yo capta los objetos «según otros aspectos y consideraciones». Por esto, a veces admitirá *quizá* que se contradice, pero afirma que no contradice nunca la verdad. Justamente en este aspecto encuentra su justificación toda la empresa epistemológica y moral de los *Ensayos*: si su mente pudiera estabilizarse, asir la estabilidad, la toma definitiva de una sustancia, la inmovilidad de un conocimiento cierto y definitivo, ciertamente el sujeto no se pondría a prueba, se disolvería y se cerraría en el círculo de un conocimiento terminado; por el contrario, en virtud de la inestabilidad estructural del sujeto-objeto, siempre está en prácticas y en prueba (III, 2).

Montaigne es muy consciente de que el esfuerzo hermenéutico acabaría «fabricando un muro sin piedra». Y, sobre todo, es consciente de la utilidad de *intentar* arraigar la antropología en la historia, sosteniendo la tesis

teórica del heraclitismo de la mente en que se pueda leer, *post festum* y en papel de seda, la necesidad de la disimulación frente a la Inquisición. El segundo capítulo del tercer libro también puede leerse como una elocuente respuesta a la censura de los *Ensayos*: la verdad, Montaigne nunca la contradice —frase que conquistará a Nietzsche—. La verdad es contradicción, es el vértigo del ser, es el absoluto del movimiento relativo: «Parece que la universalidad de las cosas sufra de alguna manera nuestra aniquilación, y que sienta compasión por nuestro estado». Nuestra vista alterada deforma todas las cosas; la vista y las cosas se fallan recíprocamente, del mismo modo que a los viajeros por mar les parece que las montañas, los campos, la ciudad, el cielo y la tierra se mueven con su mismo movimiento y de forma contemporánea a ellos (II, 13).

Cambiar de un momento a otro, registrar eventos diferentes y variables, ideas inciertas y contrarias, por el movimiento de los objetos y por el del sujeto conocido (III, 2). La contradicción se resuelve con el tiempo, con la relación subjetiva y con la relación objetiva. La filosofía de Pirrón, tal y como Montaigne la interpretó, no es tan solo una epistemología destructora que termina con la suspensión del juicio debido a la incertidumbre del saber. En la forma de la *hypotyposis* está el rechazo de la ley de no contradicción y el abandono de un concepto totalizador de verdad. Ahora Montaigne muestra que la verdad puede englobar dos contrarios. La filosofía debe convertirse en *arte de la vida*, como medicina de la mente. Y Plutarco, con su actitud escéptica, es el que conquista la mente… (III, 12). El círculo virtuoso.

La contradicción es movimiento dialéctico y la existencia consiste en movimiento y acción (*Del afecto de los padres hacia los hijos*, II, 8). Para Montaigne, la contradicción es la riqueza del mundo, su polivalencia, su esencia, su sal, porque su esencia es temporal: aceptación activa de los contrarios. El conflicto dialéctico es la verdadera fuente de la energía dinámica —y la energía dinámica garantiza el equilibrio entre los contrarios.

El golpe desesperado y el arma secreta

Montaigne percibe de la posición de Plutarco justamente este aspecto: el escepticismo no es lo que arriesga la pérdida de sí mismo, sino que es una disposición del espíritu que desea permanecer exento del error y se niega a dejarse guiar acríticamente por las sensaciones y por los prejuicios, y concibe un proyecto de educación permanente de la mente. El pecado original de la filosofía consiste en no ver el punto intermedio, ni uno ni otro extremo de la articulación entre demasiado y poco, largo y corto, ligero y pesado, cercano y lejano, ya que «no reconoce el inicio, ni el final […] esta juzga con mucha inseguridad cuál es el punto del medio» (III, 9).

Ante la razón «suicida», Montaigne prefiere la razón-cedazo, la criba crítica. La marquetería del escepticismo montaigniano (cuya complejidad se vincula al entramado de fuentes: Sócrates, Sexto Empírico, Juan Francisco Pico de la Mirándola para la recuperación de las tesis de Sixto, pero asimismo del Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa para la crítica al saber humano), más deudor de Plutarco que del *tour d'escrime*, del duelo de los escépticos (incluido Pirrón) que supone el riesgo de la autodestrucción, se enriquece con otras contribuciones que llegan a Montaigne justamente a través de Nicolás de Cusa y del Pseudo-Dionisio.

Pero el camino de Plutarco hacia el escepticismo aparece decisivo, cada vez más decisivo a los ojos de Montaigne. Ya en Plutarco, Montaigne, por otro lado, podía hallar la solución a la crítica del *desengagement* (no compromiso) dirigida contra el escepticismo, idea que de algún modo seguramente le perturbaba, de forma que intenta liberar al propio Pirrón de esa acusación. Pirrón no es, según el estereotipo doxográfico, quien, descuidando la ciudad y los hombres, corre contra los carros y cae porque tropieza con las piedras. El Pirrón de Montaigne no quiere vivir despreocupándose del mundo, sino vivir como un hombre entre los hombres (II, 12). Justamente en Plutarco Montaigne podía hallar el argumento contra

la tesis de la incompatibilidad entre suspensión del juicio y acción. El «espantapájaros» de la inacción era agitado por los adversarios de los escépticos como una Medusa petrificante.

En el fondo, se trata de una metamorfosis de la configuración del escepticismo que seguía siendo representado, según la imagen ciceroniana, como una Penélope que hace y deshace su tejido (acusación que, en realidad, Cicerón retuerce contra el método «dialéctico»: *Academica*, I, 2,95; pero también 98) o como el repetido movimiento de las Danaides (como en Giordano Bruno), que vierten y vacían sin descanso. Montaigne lo considera como un instrumento de doble filo, dados los riesgos inherentes al pirronismo consiguiente.

Hay que volver a insistir en el concepto del escepticismo como «última jugada», para usar como «remedio extremo», golpe desesperado, en el que deben abandonarse las armas para que el adversario pierda las suyas, «y un tiro secreto del que hay que servirse rara vez y con parsimonia. Es una gran temeridad perderse a sí mismo para arruinar a otro» (II, 12). El golpe desesperado hace perderse a sí mismo, como si la razón «saliera de sí…»: perderse a sí mismo para hacer perder a otro equivale a la pérdida de la razón, al suicidio y a la muerte de la razón por autonegación, autoeliminación parecida a la purga (escéptica) que se elimina a sí misma junto con la enfermedad, el escepticismo junto con su opuesto, el dogmatismo, el instrumento juzgante junto con el juzgado. Para evitar tal proceso destructivo, el juzgante, antes que el juzgado, se debe someter a la crítica de sí mismo, sin perderse debe duplicar su figura en juez e imputado en el tribunal de la razón, en que «le hemos propuesto a él a sí mismo, y su razón a su razón, para ver qué habría dicho de todo ello» (II, 12). A Montaigne le parece haber demostrado suficientemente lo poco que el imputado (el hombre y su razón) entiende de sí mismo. Pero sigue pensando que el ser humano siempre seguirá siendo el instrumento medidor, con sus enfermedades y su salud, a pesar del mundo de sus *idola*.

La capacidad de juicio es un valor insoslayable (III, 13). Solo así el individuo puede construir en su salud la metafórica balanza como capacidad

de la mente de medir el significado profundo de la tríada: ¿qué puedo saber, qué debo decir, qué debo hacer? Por esta razón, Montaigne apoya a Pirrón Plutarco, cuya actitud desde siempre es *más bien investigativa que instructiva* (II, 12). La misma zetética pirroniana queda salvada *a través de* Plutarco, cuya escritura *incierta en sustancia* enseña que «la razón (sana) debe quedarse dentro» y no ser expulsada con la purga escéptica.

El rechazo de la purga escéptica

La purga funciona como los laxantes, es parecida a una cura homeopática. Expulsadas con los humores indeseables, las expresiones escépticas (*phonai skeptikai*) y los argumentos (*logoi*) escépticos quedarán eliminados junto con las proposiciones que combaten. En las intenciones de los escépticos, se trata de una especie de automedicación que impide a la aserción caer en contradicción y conservar la coherencia de la zetética pirroniana. Montaigne es muy consciente de que el talón de Aquiles del pirronismo es el lenguaje que hace caer en la trampa del «pirronismo bajo forma resolutiva» (II, 12). Opinión, presunción, pretensión de captar las *res* bajo los *verba*, son afecciones patológicas, típicas del pensamiento dogmático que los escépticos querrían erradicar. Con la comparación autopurgativa, Sixto retoma el *topos* antiguo del *logos* catártico, puesto que la acción curativa está destinada a volverse en contra del propio instrumento que la hace funcionar. Montaigne no suscribe la automedicación violenta de la propia purga, «vaciar el vientre», es decir, «vaciar la razón», la *mente*. Al escepticismo como fármaco de la filosofía objeta la división entre remedio y enfermedad, entre escepticismo como remedio y enfermedad del dogmatismo: la empresa escéptica es saludable, tanto la misma enferma como el dogmatismo que pretende combatir. Aunque a Montaigne no le gustan los remedios homeopáticos —el mal se cura con el mal—, invoca la metáfora purgativa contra aquellos mismos fármacos que «turban y afligen»: «Recetad una purga a vuestro cerebro, será más útil que aplicarla a vuestro estómago» (II, 37). ¿Cómo olvidar que los propios *Ensayos* se definen como «excrementos de un viejo espíritu» (III, 9)? Pero la cura autopurgativa no es aceptada. Las cerca de quinientas citas directas de los *Moralia* atestiguan la permeabilidad del proyecto moral.

Pero, por esta razón, el propósito del proyecto escéptico de situarse como el *pharmacon* de toda filosofía puede mantener metodológicamente toda su validez: quienes quieren vivir sanos, escribe Plutarco en *El control*

de la ira (56E), durante toda su vida cuidan de sí mismos: no porque haya que excretar la razón con la enfermedad, cuando esta ha terminado de curarse, como el eléboro, sino porque es necesario que, permaneciendo en el ánimo, preserve y conserve el juicio para que la razón no se asemeje a las hierbas medicinales, sino a los alimentos saludables. Quien quiere mantenerse sano debe cuidarse toda la vida. Plutarco cree que la razón, el *logos*, a diferencia del eléboro, no debe fluir fuera junto con la enfermedad, una vez terminada la cura, sino permanecer en el alma para mantener a los juicios controlados. Su eficacia no se parece a la de la medicina, sino a la de los alimentos sanos. La razón *debe permanecer dentro*, para medir, pesar, *equilibrar y contrapesar* «durante toda la vida», en una búsqueda continua; debe seguir siendo la brújula y la *pierre de touche* a pesar de sus falsedades e ilusiones de las que debe liberarse —la liberación de los prejuicios, la intolerancia, que tiranizan al hombre— junto con la rehabilitación de los animales y la condena a la presunción, que consiste en el hablar, argumentar, discurrir de los dioses y de los semidioses (II, 12). El hombre deberá seguir aprendiendo todo esto a través de la investigación intelectual, entendida como formación permanente. Es la balanza de Montaigne que vuelve… Solo así la filosofía podrá completar enteramente su obra maestra, vivir como se debe (*vivre à propos*), es decir, colocarse como «formadora de los juicios y de las costumbres» (I, 26). No se trata de borrarlo todo con la esponja, como habría querido el pintor Protógenes, exasperado hasta tal punto de borrar su cuadro.

Si Montaigne se interroga acerca de la legitimidad de la purga escéptica es porque sopesa el *pro* y el *contra*, somete a examen crítico, opone argumentos contrarios, mientras se aceptan sus presupuestos. Si se declara en contra de lo demasiado lleno y lo demasiado vacío, contra los extremos (como lo estaban el escepticismo académico y el dogmatismo), es por el «nada de más». Aunque Pirrón aparece en la *Apología de Raymond Sebond* en medio de los escépticos y los dogmáticos, su *milieu* no es lo bastante mediano: la «purgación» solo debe emprenderse «à l'extréme nécessité» (II, 37). Algunos humores deben permanecer dentro. Pero ¿cómo saber si la materia a evacuar debe quedarse en el cuerpo o no? Montaigne sustituye la

automedicación violenta del lenguaje pirroniano por una escritura propensa a los «añadidos»; añado pero no corrijo.

Con Séneca, se trata todavía de *pensar, pesar*. En el capítulo *De no fingirse enfermo* (II, 25), solicita iniciar la cura por un tiempo, dado el número de llagas y de males, con la «dulcísima medicina» (la filosofía): tan dulce que gusta y cura al mismo tiempo, a diferencia de las demás, que llevan al placer solo después de la curación. Esta es justamente la enseñanza de Plutarco y de su *arte que nos enseña a vivir (Conversaciones en la mesa,* 359v F). Los verdaderos maestros son maestros de vida, no maestros de verdad. La filosofía de la vida, como arte de la vida, gusta y cura al mismo tiempo: el bien cura con el bien. La «verdadera y genuina filosofía» es una medicina muy dulce, para formar el juicio y las costumbres. Una medicina no purgativa.

La referencia a la princesa, a prestar atención al tiro desesperado que hace perder con la razón de los dogmáticos la propia razón, se relaciona con el uso de este remedio/defensa útil en la lucha contra la «peligrosa peste» de «estos nuevos doctores» (II, 12). Luchar contra las razones del pirronismo acaba reforzando su momento zetético. La propia lectura de los *Moralia* por parte de Montaigne es la de un filósofo que, a su vez, hace alusión, no da prescripciones: es posible releer el fragmento de la *Educación de los niños* desde un punto de vista escéptico. Pero esto era exactamente, también, el sentido del título sextano de «bocetos» pirronianos.

Contra la razón irrazonable

El filósofo adopta la noción de razón de forma «dúctil», aunque siempre evidencia la firme voluntad de oponerse a las tradicionales concepciones humanísticas: a una razón cuyo contrario es una razón débil se le ponen límites y confines: «llamo razón a nuestras fantasías y nuestras imaginaciones, con el permiso de la filosofía, que dice que también el loco y el malvado enloquecen por razón, pero que es una razón de una forma particular». Y, por otro lado: «Sigo llamando razón a aquella apariencia de raciocinio que cada uno fabrica en sí mismo; esa razón, de cuya especie puede haber ciento contrarias con respecto a un mismo objeto, es un instrumento de plomo y de cera, extensible, plegable y adaptable en todos los sentidos y en cualquier medida: solo se necesita la habilidad de saber moldearlo» (II, 12). Pero la razón a la que hace referencia Montaigne, la razón sana, es la que ha organizado su propio tribunal, en el que se ha convertido en jueza e imputada al mismo tiempo para poder establecer lo que está en su poder, sin pretensiones ilusorias. Una razón crítica que se pregunta ¿qué sé? remite a ¿qué puedo saber? Un nuevo concepto de razón crítica y vigilante que Montaigne nunca abandonará.

En este largo camino de reconstrucción de los poderes y límites de la razón, con el reconocimiento de que el hombre de hecho nunca podrá conocer hasta dónde llega la posibilidad de la capacidad humana, Montaigne recupera el concepto de naturaleza, aquella *ultima ratio* que indagará con una sutil e incisiva capacidad de análisis. El elaborado trabajo de excavación hará emerger que naturaleza es sinónimo de razón: lo que es natural es razonable, según la razón universal, y la cultura (las culturas) son la forma de aquella esencia y de sus metamorfosis (de la naturaleza), en una acepción adversativa respecto a *ser, hábito, imposible, centralidad, teleología/finalismo, universalismo* —malo universal—, *escala natural* o *jerarquía aparente de los seres*.

La obra de desmitificación filosófica del saber clásico y humanístico, que considera acríticamente las propias leyes de la naturaleza sin someterlas a la criba de la crítica, llegará hasta los cimientos de la cultura europea, centrada en instancias antropocéntricas y logocéntricas, ficticias construcciones filosóficas y modelos de «leyes» arbitrarias. Como máscaras de una escenificación de la realidad, en sus repercusiones y sus correlatos de guardián del ser, impiden leer en el verdadero rostro de la naturaleza la infinidad espacio-temporal de la multiplicación y la vicisitud de formas desconocidas para la razón humana —como atestigua el descubrimiento de América, aquel Nuevo (mundo) que para los contemporáneos de Montaigne quizá representa lo nuevo en el sentido de último mundo, por otro lado bárbaro por cuanto niega los *signos* de la sociedad civil moderna y del eurocentrismo, mientras que el bordelés lo entiende como un mundo aún niño, la infancia del mundo con un tiempo disimétrico y moralmente positivo.

La obra de desmitificación, apuntalada en la idea de una naturaleza infinita productora incesante de formas ignoradas por el hombre, caracteriza los *Ensayos* como el último intento filosófico contra cualquier forma de teratología antigua y moderna (antropológica, ética, educativa, política), cualquier reafirmación de la mitología aristotélica del *monstrum*, o de una mala normalidad, prisionera de su antítesis, para afirmar la pensabilidad y la legitimación del pluralismo, concepto de tolerancia y coexistencia de lo diferente. Pero Montaigne era alumno de Erasmo y del gran intelectual de Rotterdam había aprendido a abrir los silenos y, por lo tanto, a dar otro significado al concepto de «monstruoso». Su acción preferida consistía en abrir más que en descubrir («abro, más que descubro») y la primera operación debía implicar la segunda. Abrir el *sileno/monstrum* le habría llevado a su sentido más íntimo, al *intus* que no corresponde al *foris*, a su significado etimológico de *signo*, presagio, aviso: *monstrar* el valor positivo de lo posible, no cambiar lo imposible por lo inusual, tomar conciencia de ignorar hasta dónde puede llegar la posibilidad. En el ámbito político, el presagio del *monstrum* indica la posible coexistencia pacífica entre varias religiones. Montaigne elige el caso del *niño monstruoso* (II, 30), en el que

conviven dos cuerpos pegados: lejos del ser monstruoso en el significado aristotélico (contra el orden de la naturaleza), aquel cuerpo funciona como presagio político y auspicio para el príncipe que quiera hacer convivir la religión católica y la protestante en su estado.

La obra montaigniana experimenta una imagen de razón «natural» en estrecha relación con una *nueva concepción de la vida* y una *nueva visión de la naturaleza*. La física que también es metafísica del yo, del sujeto, no es estática, sino que se trata de una fisiología del movimiento, una especie de heraclitismo de la mente para quien no describe el ser sino el pasaje, el universal concreto: «Los autores se presentan al pueblo con algún signo particular y exterior; yo, principalmente, con mi ser universal, como Michel de Montaigne, no como gramático o poeta o jurisconsulto».

A intervalos la introspección se vuelve dolorosa y difícil, basada en la duplicidad: el otro está en mí; yo soy el otro del otro (*autre d'un autre*). El espectro no es solo antropológico, sino también ontológico. El *speculum matricis* montaigniano no adquirirá en el instrumental conceptual de su laboratorio o sismógrafo del alma la pareja *razón/imaginación* con valor sinonímico, convirtiéndola en polisémica hasta el punto de constituir una orientación de los *Ensayos*: horizonte de la *potencia* e *impotencia* de la naturaleza humana. Al examinar el repertorio léxico, el número de las apariciones de la categoría de *razón* (642, a las que hay que añadir las 116 de sinónimo *imaginación*) solo se ve superado por *hombre* (1286), iguala el de *vida* (al singular 624; al plural 29), el de *naturaleza* (790) y va antes que el de *Dios* (480).

Pero, si la verdadera educación y formación del humano universal-singular es saber cuidar de la razón durante toda la vida, para poder cuidarla es preciso garantizarle su ejercicio de excelencia: pasarlo todo por su cedazo, la criba del intelecto.

Jugar con los silenos

Este tipo de filosofía (la única para Montaigne) declara que odia a muerte cualquier forma de tiranía, activa y pasiva, evita tentaciones sistemáticas o «arquitectónicas», adopta el escepticismo como arma deconstructiva y lo vincula al concepto de «posibilidad»; elegir el principio de contradicción (y la *religión de la diferencia*) como regla de las reglas, renunciando a la posesión de la *philosophia perennis*, a la certeza, a los juegos retóricos y silogísticos, con los que, sin embargo, se sigue divirtiendo, demostrando que los conoce y los usa: «el jamón da ganas de beber, el beber apaga la sed, *por lo tanto* el jamón apaga la sed».

El bordelés concibe el lenguaje como una especie de arma de Aquiles que hiere y cura, lo imagina siguiendo los pasos platónicos como el sátiro Pan de cuerpo anfibio (hombre-cabra), actor de verdad y mentira. Refleja lo fácil que es engañar a los niños con los astrágalos y a los hombres con las palabras. Y justamente el lenguaje (su naturaleza y su uso) se convertirá en un eje fundamental de la intención montaigniana de definir el recorrido filosófico de los *Ensayos*.

Uno de los mayores resultados a los que llega la indagación crítica consiste en la constatación de que el ser *para nosotros*, la *cosa humana*, no es sustancia, sino lenguaje y discurso. Hablar es estar y presupone una comunidad de hablantes, la intersubjetividad, la red de vínculos socio-antropológicos y ético-políticos de los individuos, vinculables y vinculantes en sus relaciones recíprocas. El *art de conférer* no es tan solo arte de la conversación, sino también arte de la confrontación, del encuentro; es la lima del propio cerebro con el de los demás. De todos modos, Montaigne reclama la vigilancia moral en el propio discurso.

La duplicidad del lenguaje (verdadero-falso) debe inducir al locutor a una regulación ética de sus propias palabras. Si el lenguaje es de naturaleza

anfibia, y por lo tanto puede mentir, y se presta al juego infinito de las paradojas, de los silogismos, de la opacidad del significante y a los riesgos de la interpretación, al mismo tiempo es el único lazo que el hombre tiene con el otro hombre, el único vínculo y vehículo social: quien miente traiciona a la sociedad, basada en la interrelación del intercambio lingüístico, es decir, produce la catástrofe ontológica. Si el ser es discurso, quien miente traiciona la palabra, inflige un *vulnus* al ser produciendo la catástrofe del ser social.

Pero el uso crítico del intelecto conduce a Montaigne a experimentar un uso sin prejuicios de todos los dualismos clásicos: naturaleza-costumbre, conciencia-convención, libertad-necesidad, *intus-foris*, interno-externo, sustancia-apariencia, esencia-fenómeno, rostro-máscara, alma-cuerpo. La operación le permite entender que tales dualismos son configurables de forma más apropiada como silenos conceptuales y a menudo silenos «al revés».

En esa perspectiva dialéctica del *vuelco*, Montaigne muestra su preocupación por la eterna hermenéutica que sigue exponiéndose al riesgo del *entre-gloser*, de comentar recíprocamente, *de interpretar las interpretaciones más que interpretar las cosas*, y lamenta la existencia de pocos filósofos y muchos libros de filosofía (III, 13,1426-1429; 1066-1067B-C), libros y más libros, imagen, por otro lado, retomada de la *Civil conversazione* de Stefano Guazzo: «Todo abunda de comentarios; hay una gran penuria de autores». El hecho de interpretarse recíprocamente acaba por convertir la investigación en un pantano conceptual y a los hombres, en gusanos de seda (imagen retomada, entre otras, de Charron) o ratones en la brea.

El bordelés había digerido bien la lección de Erasmo y Bruno. Entrar en la «médula» del sentido y abrir el sileno no implica simplemente un *vuelco* de las parejas oposicionistas, requiere un intenso trabajo de «desenterrar» que conduce a resultados imprevisibles. Podrá descubrirse que, a veces, el propio interior es un ídolo; el rostro, una máscara. La operación del cirujano deberá integrarse en la operación del mayéutico escéptico para poder

comprender no solo si la enfermedad ha sido extirpada de sus pliegues más escondidos, sino, sobre todo, si de cualquier modo la enfermedad conlleva también la salud y la salud la enfermedad, si para estar plenamente sanos es necesario estar enfermos y para estar enfermos hay que estar sanos. El ejemplo sirve a Montaigne para subrayar de qué modo la naturaleza del proceso prevé la copresencia de los contrarios y su dialéctica oculta.

Las consecuencias de este método silénico, que ya ha adoptado como guía propia la plena legitimidad de la duda, identificará otras nociones, como el concepto de ley de la naturaleza, que, invocada por los filósofos antiguos y modernos, a su vez se ratifica como un falso universal, por la forma de concebir «varios retratos de un sujeto tan uniforme» (III, 13), y el de ley de la conciencia, que, en realidad, es el fruto de la costumbre, filtro de Circe y caverna platónica; Montaigne habría podido definirla como falsa conciencia, porque hace imposible lo que no lo es, cambia lo imposible por lo inusual, mientras se arroga saber hasta dónde puede llegar la posibilidad de la *nature humaine*. Pero a sus ojos se trata solo de una conciencia infeliz (*conscience malheureuse*).

No soy filósofo

Los *Ensayos* preparan una larga cadena de vuelcos de lugares comunes que conducen a ulteriores e ininterrumpidas interrogaciones: la naturaleza, de rostro «constante y universal», ¿no contiene en sí misma los presupuestos de la *coustume* (revelando quizá su *coté* positivo)? ¿Qué distingue la novedad (*nouvelleté*) de la innovación (*innovation*)? ¿La tradición de la modernidad? ¿La *imaginación* no es la *razón*? ¿La constancia no es un movimiento más lento y la única constancia es la inconstancia? ¿La sabiduría no es locura y la locura sabiduría? ¿La amistad perfecta no es posible entre muchos, multiplicándose «en confrairie»? ¿El escepticismo nihilista no es el propio dogmatismo y el dogmatismo la última forma del escepticismo? ¿El relativismo absoluto no es intolerancia y el movimiento relativo universal? ¿La identidad no anhela la diferencia y la diferencia la identidad? ¿El vicio no conduce al bien y el miedo no es valiente («para tener miedo hay que tener valentía»)? Y sobre todo, ¿el principio de contradicción no es la sal de la lógica de la vida y de lo viviente, y yo mismo la sede de los contrarios? («[B] Todos los contrarios se encuentran en mí por algún aspecto y de alguna manera. Tímido, insolente; [C] casto, lujurioso; [B] charlatán, taciturno; trabajador, indolente; ingenioso, estúpido; irascible, afable; mentiroso, sincero; [C] docto, ignorante, y liberal, y avaro, y generoso […] *Distingo* es el artículo más universal de mi lógica»; *De la inconstancia de nuestras acciones*, II, 1).

Otra forma de reafirmar su propia adhesión al núcleo de la filosofía de Heráclito: «no nos hallamos nunca dos veces en la misma condición», y a la recuperación moral perseguida por Séneca (*Cartas*, 28,4), que había identificado en el «querer y no querer siempre lo mismo» la regla de las reglas de la vida, eximiéndose de precisar: siempre y cuando la voluntad sea justa; si no es justa, es imposible que siempre sea una. Solo de la contradicción y del heraclitismo de la mente puede nacer la auténtica

riqueza del descubrimiento continuo, el sentido de la caza del conocimiento, de su *ambigüedad* estructural, la convicción más importante del *escéptico* Montaigne (la *certeza* de la guía de la razón y de la naturaleza), hasta la profesión del oxímoron más extremo: la *ciencia de la inciencia*.

Todo se lleva a cabo en la puesta en evidencia de la diferencia ineludible entre universalismo y universalidad, y en la relación fundacional los incluye de nuevo a todos, incluso el evento extremo de la muerte: se llega a la *condición universal* de la muerte, no porque se está enfermo, sino porque se está vivo (III, 13).

Montaigne también nos dice que él no es un filósofo (*No soy filósofo*, III, 9), pero su afirmación irónica debe leerse y completarse con el aforismo que aparece en la *Apología de Raymond Sebond*. «Una nueva figura: un filósofo no premeditado y fortuito» (II, 12), que hace de contrapunto al primero, mientras que el *no premeditado* y *el fortuito* aparecen con valor polémico y antiacadémico que ratifica la idea de una filosofía que consiste en *vivir como se debe*. Debe observarse que ambas anotaciones pertenecen a la última mano de Montaigne.

Por la sensibilidad y la inteligencia de los temas tratados, el lector contemporáneo se sentirá como en su casa y captará fácilmente la actualidad de un pensamiento que parece inactual y excedente, que desplaza límites y horizontes de sentido. Esta forma suya de preguntarse incesantemente, de replantearse lo que parece cierto, la voluntad de construir en la conversación la única verdad para nosotros y su comunicabilidad convierte a Montaigne en un Sócrates moderno, menos intelectual y más sensible, que nota aún más el peso de la tierra, de las pasiones sensiblemente intelectuales, intelectualmente sensibles.

La invitación a realizar una incesante relectura genética y arqueológica de los *Ensayos* responde no solo a esta exigencia. El número de estudios ya incalculable que se han dedicado a Montaigne a nivel internacional (aparte de Europa y Estados Unidos, en Brasil y Japón) le ha hecho adoptar mil

rostros, a veces en conflicto entre ellos. Unas veces u otras, Montaigne aparece como conservador, maquiavélico, postmoderno y escéptico nihilista, misólogo, relativista, fideísta, un desengañado que decreta el fin de la historia y le niega su sentido, crítico de la moral universal, antropólogo y teórico del «buen salvaje». Pero, en el intento de afirmar su propia tesis, a menudo no se ha entendido a fondo la naturaleza espacio-temporal y político-moral de la propuesta montaigniana de un nuevo humanismo y del quiasmo, apenas anunciado en el *libro sincero*, del Nuevo Mundo como mundo nuevo.

Se han encontrado varias respuestas al placer y a la oportunidad de seguir leyendo y releyendo a Montaigne. Porque nos «cuenta» que la historia no está cerrada, el hombre es posibilidad y no sabe en qué podrá convertirse; no ha perdido la esperanza, a pesar de que se observe como ejemplar mal formado, hombre del hombre, aunque las sociedades cada vez se parezcan más a modernas Ponerópolis, la ciudad de los malvados, donde los propios vicios constituyen un vínculo enfermo y cruel que da y alimenta la «salud» y el «buen gobierno» mejor de lo que podría hacerlo el arte.

El cedazo de la razón y la naturaleza

El rostro de la madre: libro, cuadro, espejo. Como con un trazo de punta fina

¿Qué es entonces el libro de la naturaleza en los *Ensayos*? ¿Un libro que es madre, pero también es rostro, cuadro y espejo? La idea surge no solo de las páginas *americanas* sobre el Nuevo Mundo. La primera definición de *natural* aparece ya en el capítulo *De la edad* (I, 57), donde Montaigne define *naturaleza* como lo que es general, común y universal. La naturaleza se configura, en varias ocasiones, como «madre naturaleza, grande y poderosa» (I, 20; I, 27; I, 31), *«dulce guía prudente, pero no más dulce que prudente y justa»* (III, 13), *la que nos guía materialmente.*

La naturaleza es el bien supremo y su condición común y sustancial es la diferencia. Montaigne la describe con una serie de metáforas presentadas en rápida sucesión: juzga las cosas en su justa medida solo quien se representa, como en un cuadro, la imagen de la madre en toda su magnificencia, quien lee en su rostro la variedad, general y constante; quien refleja en ella no solo a sí mismo, sino al mundo. El macrocosmos representa el espejo en el que el hombre debe mirarse para conocerse mejor. Montaigne afirma que quiere que sea el libro de su alumno (I, 26). Un alumno que no es solo el niño, sino el hombre a lo largo del curso de su propia vida. Si, como muestra *De la educación de los niños* (I, 25), la formación es permanente, la filosofía como arte de vivir debe enseñarse también a los niños. No se puede aprender a vivir cuando la vida ha pasado. Adaptarse a la naturaleza es el precepto estoico que Montaigne declara

haber elegido como precepto supremo del pensamiento y de la acción (III, 12).

Arte e industria, cultura, en todo caso, son insuficientes sin la naturaleza (I, 20), porque solo ella nos da la libertad, el otro cuadro tomado en préstamo de La Boétie (pasquín «en honor a la libertad y contra los tiranos», *Discurso de la servidumbre voluntaria*), del íncipit del capítulo *De la amistad* (I, 27). En *De la vanidad*, Montaigne escribe que la naturaleza ha traído al mundo a los hombres libres y sin ataduras, pero se encarcelan creando vínculos artificiales y comportándose como los reyes de Persia, que solo bebían agua del río Karkheh, de modo que renunciaban por necedad al derecho a utilizar las otras aguas. Para ellos, «todo el resto del mundo estaba seco».

La alusión al concepto de *libertad* no es extraña. El marco de todas las reflexiones montaignianas sobre el yo y el mundo es atribuible a dicha idea como condición de naturaleza, explicitada ya en *El autor al lector*, que abre los *Ensayos*, donde alude a la «dulce libertad de las primitivas leyes de la naturaleza» bajo las cuales aún viven algunas naciones. La alusión a los salvajes americanos, aún muy cercanos a su simplicidad original, impulsa a Montaigne en *De los caníbales* a precisar cómo las leyes naturales que los gobiernan, aún no demasiado contaminadas por las europeas, presentan una pureza tal que le induce a lamentarse de que el resto del mundo no haya conocido dichos pueblos, en la época de hombres que habrían podido juzgarlos mejor que nosotros. En *Sobre unos versos de Virgilio* (III, 5) Montaigne califica esas leyes de «universales e indudables».

El aceite sofisticado de los perfumistas

Si *naturaleza* es sinónimo de *orden común* y *equidad* (I, 31; I, 20), la única acepción admisible de *barbarie* concierne a todo lo que se aparta de dicho orden y ha sido alterado por el artificio del hombre civilizado. Aquí puede verse no solo la relativización del concepto de *barbarie* y de *civilización*, sino también un cambio de valor por el cual el naturalismo, en oposición a la civilización, promulga su inferioridad. La naturaleza, es decir, el orden común, es el espacio de las virtudes vivas, vigorosas, verdaderas, las más útiles y naturales, parecidas a frutos sin cultura que corren el riesgo de ser contaminados por el gusto corrompido de las naciones civilizadas. Dichas virtudes son las leyes primitivas que la naturaleza ha dado a la humanidad. En la lista que ofrece Montaigne en *De los caníbales* se pone de manifiesto las características de la estructura social de la comunidad salvaje, marcada por la ausencia de los signos de la sociedad civil moderna: comercio, magistratura, jerarquía política, riqueza y pobreza, división, propiedad y, por el contrario, de los *modos* de la naturaleza. La feliz condición de exuberancia natural hace que los salvajes sean abastecidos «sin trabajo y sin esfuerzo» de lo necesario y no sientan deseo por lo superfluo.

Respecto a señalar el valor normativo de la condición original de los hombres (*De la costumbre de vestirse*, I, 35) —de las leyes naturales en oposición a las artificiales—, Montaigne indica que sería apropiado reconducir el comportamiento humano al gobierno general del mundo, como modelo suyo, legitimando así la inferencia de las leyes del mundo humano a partir de la naturaleza universal.

Es precisamente en la diferencia metafórica entre *luz artificial* (el orden convencional) y *luz del día* (el orden natural) del valor de las leyes donde la reflexión sobre el concepto de «libro de la naturaleza» experimenta su positividad y su alejamiento definitivo del modelo de la *Teología natural* de

Ramon Sibiuda. Si la autoridad de las leyes artificiales proviene del uso y reconducirlas a su origen significa encontrarlas «leves y sutiles», como un pequeño hilo de agua, casi invisible, que se potencia envejeciendo, Montaigne invita a no extrañarse si los intelectuales, que por aptitud lo sopesan todo y lo llevan a la razón, sin admitir nada por autoridad, conciben conceptos muy alejados de los comunes (II, 12).

Situándose entre el grupo de quien, haciendo pasar todo por el cedazo de la inteligencia, toma como modelo la imagen primitiva de la naturaleza y la identifica con la razón, el bordelés hace hincapié en el uso crítico de esta última. Este tipo de naturaleza coincide con «la razón universal» que infunde «la semilla […] en todo hombre no desnaturalizado» (III, 12). De hecho, las reglas de la naturaleza son las mismas que las de la razón: «principios de la razón que la naturaleza imprimió en nosotros» (*Castigo de la cobardía*, I, 15). Si las leyes de la naturaleza son universales e indudables, el hombre civilizado está atado a sus propias reglas parciales y fantásticas, municipales y provincianas.

Ahora los hombres han abandonado la guía feliz y segura de la naturaleza y quieren enseñarle su misma lección: amaestrar a la maestra, guiar a la guía. Tras haber abandonado su camino, lo han sofisticado (como hacen los perfumistas con el aceite) con tantas argumentaciones y discursos traídos del exterior, que ha perdido su carácter propio, constante y universal, del cual los hombres deben buscar el testimonio de las bestias, «no sujeto a favor, ni a corrupción ni tampoco a diversidad de opiniones». Incluso cuando las bestias se alejan, permanece siempre su huella.

El bestiario, del que Montaigne se sirve en la *Apología de Ramon Sibiuda* para deconstruir la jerarquía aparente de los seres, indica lo que la naturaleza reclama. La sabiduría humana debe aprender de las bestias las enseñanzas básicas de la vida: cómo hay que vivir y morir, administrar los bienes, amar y educar a los hijos, hacer justicia a quien corresponde. Los animales representan un testimonio singular de la corrupción humana a diferencia de la razón gobernada al antojo del hombre, que, encontrando siempre alguna diversidad y novedad, ni siquiera deja rastro aparente o

vestigio de la naturaleza. Como en los seres humanos, la naturaleza ha impreso en los animales el cuidado de sí mismos y de su propia autopreservación. Montaigne lo denomina «ley verdaderamente natural, es decir, algún instinto que se vea universal y perpetuamente grabado así en los animales como en los hombres», argumento que, sin embargo, no está exento de polémica (II, 8).

Tras haber sometido a crítica el concepto de *falsa conciencia*, es decir, la mentalidad que hace intercambiar las leyes de la conciencia con las que nacen, en cambio, de la costumbre (I, 23) —el hábito, forma originaria de la servidumbre voluntaria (noción retomada por Platón, pero introducida en un campo semántico distinto), como había indicado La Boétie en su famoso *panfleto*—, Montaigne llega a la conclusión de que las normas o leyes de la naturaleza son comparables (e identificables) a las leyes de la conciencia, aunque sean falsificadas y alteradas por la intervención de los propios filósofos que se remiten a ellas (III, 13) con una operación análoga a la de los juristas que, para afirmar la certeza de la ley, apelan a las leyes de la naturaleza, alteradas y falsificadas respecto a su verdadera función.

Una primera lectura de la *Apología de Ramon Sibiuda* puede llevarnos a engaño. Montaigne no niega en absoluto la existencia de las leyes naturales: «Creíble es que existan leyes naturales como se ve entre las demás criaturas; pero entre nosotros se perdieron. Esta hermosa razón humana, proclamándose en todo como señora y soberana, enturbió y confundió el aspecto de las cosas conforme a su vanidad e inconstancia». Pero las leyes naturales no se han perdido del todo, si las leyes de la conciencia pueden suplir haciendo efectiva la única moral posible, la moral natural. Este es el desafío que Montaigne plantea a la naturaleza humana.

Sapere aude. La fuerza de la imaginación

El primer paso de la autodeterminación del sujeto es la libertad de la voluntad que da sentido al *sapere aude* (atrévete a saber) aplicado a la moral. Empieza a ser hombre: *incipe*. Empieza y no esperes a que cese la corriente del río, tal y como exhorta Horacio. Aprende a administrar el tiempo, a recuperar conscientemente tu tiempo. Pero administrar el tiempo implica la formación permanente en el ejercicio de administrar la propia voluntad. La voluntad es el principio fundamental de la moral (y sobre este aspecto insistirá también Charron en *De la sabiduría*). Sobre todo del ejercicio de la *libertad voluntaria*, sintagma que Montaigne acuña con valor contrastivo respecto al concepto boetiano de *servidumbre voluntaria*, condición del hombre moderno que no quiere aprender a caminar solo y aprende a leer como los niños, solo mediante imágenes brillantes, dejándose engañar voluntariamente, creándose él solo las mentiras para poder creer, incluidas las creencias religiosas que aturden a las personas, tanto paganas como cristianas —y hace un uso erróneo de la fuerza de la imaginación.

El discurso montaigniano sobre la imaginación lleva a una especie de segundo tiempo en la configuración de la categoría de posibilidad, de la legitimación de la pluralidad como semilla e indicio de lo nuevo y principio de un pensamiento complejo e intercultural. La legitimación de la diversidad como forma de la naturaleza y la deconstrucción del concepto de *monstruosidad* van de la mano con la condena del universalismo que obra en perjuicio de la universalidad de la razón (que, como la naturaleza, presenta una faz uniforme y universal). La imaginación, en su uso legítimo (Montaigne denuncia también su uso ilusorio y engañoso), es la facultad moral por excelencia que permite el «intercambio de puesto con el otro» hombre (al menos tres capítulos cuestionan esa idea), facultad de la intersubjetividad, de la diversidad, de la tolerancia, de la negación de la *monstruosidad*. Convierte al individuo —que hace un uso constructivo de la

fuerza de la imaginación y comprende críticamente el *fortis imaginado generat casum*— en sujeto de la historia moral y pragmática.

La imaginación está ligada a las fuerzas y abre al futuro, es el Mercurio de los acontecimientos (Hegel hace referencia a ello en su *Filosofía de la historia*), puede hablar sobre lo que puede suceder, anuncia lo que puede suceder y lo proyecta. Es la facultad del *sapere aude*. Aquí la concepción providencial de la historia condena su insuficiencia y su naturaleza ideológica se opone a la concepción de la autodeterminación del sujeto.

Si el Nuevo Mundo no funciona solo como paradigma antropológico del *buen salvaje*, aunque actúa como una especie de mitologema, sino que también rediseña el orden temporal, en cuanto a reconceptualización y resemantización de las etapas de la historia, debe mostrar, aludir, plantearse como signo y sentido del descubrimiento de un nuevo paradigma y una nueva oportunidad para la humanidad, agostada por las *guerras monstruosas*, guerras civiles fratricidas, «atizando la guerra no porque sea justa, sino porque es guerra» (*De lo útil y de lo honroso*, III, 1). El mundo de la infancia, un ser en potencia (siempre que nuestro mundo cierre los ojos, el otro mundo los abrirá), desemboca en la infinidad de los mundos. Pero este mismo Nuevo Mundo es también la esperanza, que Montaigne no niega, de un mundo nuevo (en el que interactúan nociones ligadas al Nuevo Mundo y al capítulo sobre la amistad). En nuestro tiempo enfermo, advierte, existen otras vías para salvarnos.

El caballo de madera. Conversar es vivir

Es fundamental el encuentro con Stefano Guazzo y los supuestos polisémicos de *La conversación civil*, que orientan todo el proyecto y la hermenéutica de los *Ensayos*. Proyecto de comunicación universal y oralización de la escritura, se presenta como conversación con sus reglas, explicitadas en *El autor al lector*, junto con la aspiración de veracidad y la necesidad política del disimulo. Ya en la breve dedicatoria al lector se exponen las reglas éticas de la *civil conversación*, que incluye la no afectación, el *ars celare artem* ciceroniano, que se traduce en la filosofía práctica como retórica del disimulo honesto y estrategia conductual defensiva. La retórica de la conversación, presuponiendo el pacto de cooperación entre los hablantes, prepara el camino a la revisión del escepticismo.

Si la crítica escéptica no puede no tocar el lenguaje, precisamente sobre el lenguaje Montaigne realiza una operación de fundamental exigencia moral que conduce a la conversión del escepticismo, y tiene muy en cuenta la advertencia del *Crátilo* de Platón. Ha emprendido una importante e insigne obra de deconstrucción de la metafísica clásica, considerada propedéutica de otras deconstrucciones que marcarán una nueva relación entre filosofía y teología, religión y moral, moral y política, política y religión, una nueva concepción espacio-temporal de las naciones, del espacio-mundo, de las etapas de la historia, de la enfermedad y de la salud de las sociedades (y de las conciencias).

Con la misma arma ha investigado a fondo los mecanismos de la patología política y el sentido que hay que atribuir al espacio-tiempo de la política: entre pasado, presente y futuro, su pensamiento atraviesa los siglos, las formas de la historia y del humano, derribando los límites entre normalidad y monstruosidad. Busca indicios de lo nuevo y en lo nuevo indicios de lo antiguo, aunque el buen modelo antiguo no ha sido el último

paso de la naturaleza. Los ojos de La Boétie lo llevarán al otro espacio-tiempo del género humano: la configuración embrionaria de la política de la amistad, la conversación perfecta con el yo/otro por excelencia.

El último capítulo de los *Ensayos* finaliza con una prospectiva fuertemente humanista, en el sentido montaigniano del antihumanismo radical por una *dignitas* humana que se reconstituye completamente. Sócrates, que ha practicado una filosofía que consistió «en costumbres y en acciones, en toda su integridad» (III, 13), ha dado a la humanidad su temperamento verdadero. Una filosofía conversadora de la plaza y de la ciudad, que muestra que es injusto corromper las reglas de la naturaleza porque nuestra gran y gloriosa obra maestra es vivir como es debido. Mientras se pueda. Por eso es el lema preferido de Sócrates.

Con Sócrates, la naturaleza se manifiesta en todos los planos, como sin velo. El maestro de Platón ha comprendido que el deber de la filosofía y de la vida es componer las costumbres, no componer libros. Ha sabido practicar una inimitable corriente hacia la virtud en la práctica de los placeres naturales. El saber relajarse y la simplicidad corresponden a un espíritu fuerte y generoso.

Montaigne recupera antiguos cuentos elocuentes. Cornelio Nepote (*Epaminondas*, II) y Cicerón (*Disputas Tusculanas*, I, II) cuentan que Epaminondas se socializa en los bailes de los jóvenes de su ciudad, canta y toca. Podía ocurrir que se encontrara al divino Escipión Emiliano (Montaigne cambia aquí *el Africano* por *el Joven*) mientras se divertía escogiendo conchas (Cicerón, *Sobre el orador*, II, 6) y jugando a hacer rebotar una piedra sobre las aguas del mar con Lelio, o mientras se divertía escribiendo comedias de las acciones más bajas y viles, de los hombres, etc. Pero, sobre todo, podía ocurrir que viera a Sócrates en éxtasis, de pie, durante un día entero y una noche, o durante veintisiete años, con la misma expresión, soportando hambre, pobreza, falta de disciplina de los hijos, en fin, calumnia, tiranía, prisión, cepos y veneno, pero sin renunciar a jugar a las nueces con los niños ni a correr con ellos sobre un caballo de madera.

La filosofía de la civil conversación dice que todas las acciones se consagran y dignifican el ensayo de la misma manera. Sócrates sigue siendo modelo y forma de perfección. Todo sumado, una vida común, un movimiento material y físico, acción imperfecta por su propia esencia. Montaigne desdeña especialmente los aspectos de la filosofía que exceden las fuerzas y la práctica del temperamento común. Las imágenes de vida que la antigua filosofía moral propone a veces desalientan el compromiso moral (III, 9). Su idea de moral se aparta sobre todo de la singular armonía entre las opiniones supracelestes y las costumbres subterráneas.

La naturaleza —definida como en el *Libro de las criaturas* de Sibiuda, grande y omnipresente donante— es, como donante, buena en todo, «ha hecho bueno todo» (III, 13). Guía prudente y justa, necesita buscar siempre su huella, ya confundida con las huellas artificiales de la segunda naturaleza. El sumo bien no tiene una jurisdicción trascendente ni anhela alturas inalcanzables, sino que reside en el vivir según la naturaleza, que es vivir como es debido.

Montaigne concluye con el único mandato de la moral natural: nada es tan estético y tan legítimo como hacer bien y debidamente el hombre, ni ciencia tan difícil como la de saber vivir bien y con naturalidad la vida. Y la más brutal de las enfermedades es despreciar nuestro ser. Este es el sentido profundo de la moral natural de los *Ensayos* por la cual las acciones no son menos dignas que necesarias, mientras contempla la «dignísima unión» entre placer y necesidad. El hombre se guía según su condición: «Es una perfección absoluta, y casi divina, saber gozar lealmente del propio ser. Nosotros buscamos otras condiciones porque no comprendemos el uso de las nuestras, y salimos fuera de nosotros porque no sabemos qué hay dentro». La verdadera locura es salirse de uno mismo y escapar del hombre.

Pero ¿cómo es posible vivir bien en una sociedad corrompida y enferma; donde la virtud se considera poco más que leña para prender y baratija para colgar en la galería de las nulidades; donde vejez y decrepitud convierten el mundo en una escuela de simulación y catástrofe ontológica; donde *saber* ya no puede coincidir con *poder*?

Montaigne apela con todas sus fuerzas a la imaginación productiva, desvela sus potencialidades declinadas sobre el plano histórico y ético-político, más que antropológico. Proyecta, configura esos pensamientos, esas «imaginaciones […] admirables, infinitas e indescriptibles», que son también las últimas palabras de La Boétie («la muerte entre los dientes») en la carta de Montaigne a su padre. Pensamientos fruto del desencanto y del inicio, de la posibilidad y fertilidad de la contradicción.

¿Moral no premeditada y fortuita? Filosofar es aprender a vivir

El escepticismo neoacadémico, exactamente igual que la filosofía dogmática, que cree que puede conocer la verdad y confirma que la posee, ya no busca más, pero en este caso sobre el supuesto de que la verdad no podrá encontrarse nunca. Dogmáticos y escépticos se unen en el exceso (la certeza y la incertidumbre absolutas), como recuerda la figura del ratón en la pez o el ahogamiento de los gusanos de seda: «Los unos ocupan en la ignorancia la misma extremidad que los otros en la ciencia» (III, 11). A diferencia del pirronismo, que, aun sin confiar en la posibilidad de encontrar la verdad, no deja de buscarla, siempre habrá, y Montaigne hace eco de ello, tierras más allá que guiarán la búsqueda humana (I, 26).

Pero si para ambas escuelas el hombre tiene solo opinión, representación de los fenómenos, no la cosa en sí, se plantea entonces el problema de la acción, la posibilidad misma de una vida. ¿Cómo es posible vivir sin certeza? ¿Teorizar una doctrina de la práctica en un estado de incertidumbre? La neoacademia piensa que para conducir la vida es suficiente con actuar según la fuerza de las representaciones verosímiles o probables, sin necesidad de afirmar su verdad absoluta. Aunque las representaciones son falibles, el hecho de que sean fuertes y estén bien entrelazadas permite conducir la existencia. Para los pirrónicos se trata de acomodarse a los usos y costumbres del propio país.

Pero Montaigne no está de acuerdo. ¿Qué responde, por tanto, a la asunción de una moral provisional por parte de los pirrónicos, única forma pensada para pasar a la práctica? La filosofía prescribe seguir las leyes del propio país, es decir, ese mar fluctuante de las opiniones de un pueblo, que pintan la justicia de tantos colores y tantos estilos como cambios de pasiones hay en ellos. Sin embargo, el bordelés admite que su juicio no puede ser tan flexible. Y se pregunta: ¿qué bondad es la que ayer era

respetada y mañana se desacredita, y que al atravesar un río se convierte en delito? (II, 12).

En esa línea, Montaigne desmitifica la leyenda de Laercio de un Pirrón incapaz de vivir, un Pirrón petrificado por la Medusa de la acción. La considera una exageración de su doctrina: «No se quiso hacer ni tocón ni piedra: quiso hacerse hombre vivo, pensante y razonante, gozando de todos los placeres y comodidades naturales, poniendo a su propia disposición y sirviéndose de todas sus facultades corporales y espirituales metódica y rectamente». Lo habían hecho Cicerón y Agustín, lo hará Hegel, vinculando el pirronismo al escepticismo negativo de la Nueva Academia. Mientras se disipa la aporía lógica que condena el pirronismo hacia el mutismo, Montaigne no se detendrá y no solo mostrará el fondo esencialmente dogmático del escepticismo nihilista (II, 12). Su actitud es muy distinta respecto a quien (el escéptico) considera que la razón de la primera afirmación se equilibra con una segunda, una neutraliza la otra, manteniendo su fuerza (*isostenia*). En realidad, la fuerza de la segunda opinión no solo no neutraliza la primera, sino que la destruye: «Razonamos temeraria y casualmente, dice Timeo en un diálogo de Platón, porque, como nosotros, nuestros juicios participan grandemente del acaso» (I, 47). En el acto de pensar, el espíritu es propenso a adherirse a la representación más fuerte, la más presente (III, 12). *Isostenia* y ataraxia son imposibles, puesto que la segunda condición es la posibilidad y capacidad de pensar de la primera.

El argumento de Sexto sobre la cantidad y la relatividad experimenta en Montaigne un cambio importante: ¿cómo vivir sin creer, cómo pensar una doctrina de la práctica en un régimen de incertidumbre? ¿De cuántas maneras distintas ha juzgado las cosas? ¿Cuántas veces ha cambiado de idea? Lo que considera hoy y lo que cree, lo considera y lo cree con toda su convicción. Todos sus instrumentos y todos sus mecanismos apoyan esta opinión y dan garantía en la medida de sus posibilidades. No podría abarcar ninguna verdad ni conservarla con mayor fuerza que esa. A ella se ha entregado por entero, se ha dado realmente. Pero ¿no le ha sucedido, no una

vez, sino cien, mil, y todos los días, haber abarcado alguna otra cosa con esas mismas herramientas, de esa misma manera, y después haberla juzgado como falsa? Necesita llegar a ser sensato por su propia cuenta. Si Montaigne a menudo se ha sentido traicionado por esa razón, si su piedra de toque por lo general resulta falsa y su equilibrio inexacto e injusto, ¿cómo puede estar seguro esta vez más que las otras? ¿No es una estupidez dejarse engañar tantas veces por una misma guía? Aunque la suerte nos cambie de sitio quinientas veces y nos haga vaciar y llenar continuamente, como un vaso, nuestra creencia de opiniones siempre distintas, la presente y última es siempre la cierta e infalible.

Aunque en II, 17 admite que su cicatriz es la indecisión («Ni sí ni no dirá mi corazón más profundo», Petrarca, *Rimas*, 168) y que la incertidumbre de su juicio es tan perfectamente equilibrada en la mayoría de las ocasiones, que con gusto se fía de la decisión del azar y de los dados —la razón es una espada de doble filo, peligrosa incluso en las manos de Sócrates—, Montaigne descubre el fondo secretamente dogmático del propio pirronismo (II, 12).

La fuerza de la segunda opinión no equilibra la primera —como pretendía Sexto—, sino que la aniquila. El pensamiento en curso hace desvanecer el pensamiento sedimentado. El espíritu es Depulsado a unirse a la representación más fuerte, que es la presente. Puesto que la *isostenia* es la posibilidad de suspensión del juicio, si se invalida, la segunda no puede tener lugar. Montaigne no suspende el juicio, y ni siquiera es posible la ataraxia. El resultado es que es imposible deshacerse totalmente de las opiniones, que figuran no como errores, sino como prejuicios, no debilitadoras. Si para el antiguo escepticismo el equilibrio analizaba las opiniones y las consideraba iguales, para Montaigne el propio equilibrio es injusto y desigual, es decir, «inexacto e injusto».

Otro punto que el bordelés destaca es la inaccesibilidad de la razón humana a la divina (II, 12), la no relación con la divinidad. Contingencia y arbitrariedad caracterizan la razón humana. Todas las verdades, incluso las aritméticas, tienen valor solo para nosotros. Dios no puede someterse al

principio de identidad, de no contradicción, del tercio excluso (II, 12). La razón no es un elemento común a Dios, al mundo y al hombre, sino una propiedad antropológica.

La adopción de estas coordenadas complejas conduce al compromiso montaigniano, también metodológico, de construir un nuevo paradigma de razón natural en sus implicaciones éticas, religiosas y políticas (tras haber sometido a crítica la *ratio classica*). El propio concepto de *vida* (y de *cuerpo*) del que hablan los *Ensayos* abrirá la filosofía a horizontes insospechados: la vida como horizonte de posibilidades. La vida «es nuestro ser, es todo de lo que disponemos» (II, 3). El capítulo *Costumbre de la isla de Cea*, dedicado al tema del suicidio, es muy conocido por la primera censura romana.

Razón y fe, filosofía y teología

La primera censura escrita de los *Ensayos*, en los dos volúmenes de la edición de 1580, data de marzo de 1581. Rubricada bajo el *Documentum* 32 (ACDF, índice, Protocolos C, folio 470r471r [346r347r]), lleva por título *In librum sermone Gallico impressum Abordeaus 1580 auctore Michaele de Montaigne*. Los *Ensayos* permanecerán sordos a la censura y no se verán afectados por las peticiones de correcciones o supresiones. Como puede verse, Montaigne no solo no elimina los fragmentos imputados sino que, por así decirlo, aumenta la dosis. Las respuestas, diferidas, se encuentran incluso en los propios puntos censurados. A modo de ejemplo, en II, 27, fortalecerá su posición de crítica contra el concepto de crueldad de la práctica de la tortura («todo cuanto va más allá de la simple muerte me resulta pura crueldad») y las apariciones de *fortuna* aumentarán también en el capítulo *De las oraciones*. En dos adiciones llega la estocada final, subyacente y lanzada en la *Apología de Ramon Sibiuda*: la separación entre razón y fe es estructural, ontológica y, en consecuencia, lingüística. El lenguaje de los hombres y el lenguaje divino no comparten un código común. Contra las tesis tomistas y sibiudas, la razón no puede prestar ninguna ayuda a la fe, que es accesible solo por la vía divina, don celestial: caminos que no deben cruzarse, porque, de hecho, son incomunicables, en cierta manera, paralelos e inflexibles: «Yo he visto también no ha mucho quejarse de algunos escritos porque son puramente humanos y filosóficos sin mezcla de teología. Quien censurara lo contrario, quizá estuviera en lo cierto […] mejor es que se eche de ver la falta de que los teólogos escriban demasiado humanamente, que el que los humanistas escriban con exceso de teología. […] pues el lenguaje humano tiene sus formas peculiares, las cuales son bajas, y no debe servirse de la dignidad, majestad y realeza del hablar divino» (I, 56).

La filosofía, a diferencia de las tesis apoyadas por el racionalismo teológico, por la teología natural y por Sibiuda, no puede constituir en

ningún caso el preámbulo de la fe, y si intenta pasar al ámbito religioso, permanece ciega y muda, servidora inútil, incapaz de ayudar (y halla solo la apologética). Pero, más allá de las observaciones escépticas, relativas a la debilidad de la razón, la preocupación de Montaigne es en realidad salvar la dignidad del decir humano, de la filosofía (y, como se verá, de la moral: III, 12) y su autonomía respecto a la teología. La negación de su función subordinada vuelve de lleno en una perspectiva de aniquilación de la razón en materia de fe, al mismo tiempo que promueve la reflexión filosófica en un papel autónomo, emancipado de la doctrina de la Iglesia y de su apologética. La moralidad y la virtud deben mantener firme esta máxima, la única universal, contra el concepto de una virtud degenerada y escolástica, ejercicio de esclavitud para una moral heterónoma. Montaigne intenta decirlo de manera casual. Ve que se practica en exceso cierta imagen de integridad escolástica, esclava de los preceptos, sometida a la esperanza y al temor. Prefiere una virtud y una moral que no produzcan las leyes y la religión, pero si alguna vez perfeccionan y convalidan, que sea capaz de sostenerse solo, sin ayuda, que nazca en el hombre de manera autónoma, desde sus propias raíces, por la semilla de la razón universal infundida en cada hombre si no es contra la naturaleza (III, 12).

La religión sin la moral está vacía, es mera devoción, superstición y práctica de tiranía espiritual. Los escritos de los teólogos son demasiado humanos, impregnados del léxico indisciplinado que querrían combatir, como humanos que hay que castigar, con medios inhumanos (la tortura y el fuego), el pensamiento filosófico, ideas y dichos humanos, un destino (Montaigne lo constata también por su tiempo) que toca tanto a los buenos como a los malos (I, 26).

La autodefensa. Las palabras no aprobadas (*verbis indisciplinatis*)

Debería tenerse en cuenta un elemento adicional. Tras la censura, el íncipit de I, 56 —capítulo emblemático en el que se refuerza visiblemente la separación entre la jurisdicción de la fe y la de la razón— se modifica sensiblemente, en la dirección de la sumisión (formal) a la Iglesia católica y romana y a la censura. Una profesión de fe expresada en un fragmento largo, adjunto en dos ediciones posteriores: el primero aparece en la segunda edición de los *Ensayos*, en 1582 y no en 1580, tras volver del viaje a Italia; el segundo es una anotación manuscrita en el ejemplar de Burdeos, incluida en el interior de la primera que después se retoma en la conclusión. Montaigne propone ideas deformes y sin resolver, un rasgo característico de quien plantea asuntos dudosos para debatir en las escuelas, no para establecer la verdad, sino para buscarla, y las somete al juicio de aquel a quien corresponde disciplinar no solo sus acciones y sus escritos, sino también sus pensamientos. Aceptará y le será útil tanto la condena como la aprobación, porque considera execrable cualquier cosa que, por ignorancia o inadvertencia, se haya dicho que «sea contrario a las santas resoluciones y prescripciones de la Iglesia católica, apostólica y romana, en la cual he nacido y pienso morir. Encomendándome siempre a la autoridad de su censura, que todo lo puede sobre mí, me meto temerariamente a hablar de todas las cosas en estas divagaciones».

Como se comprende enseguida, la proclamada sumisión a la Iglesia tiene en apariencia una preocupación profunda y central: aclarar la óptica legítima que hay que adoptar para discutir de teología y filosofía sin caer en peligrosas e infundadas tergiversaciones y desviaciones, prefiguraciones de herejías allí donde solo hay pensamientos dudosos e investigadores, donde la razón *aguafiestas* es la que piensa en el mundo y su destino, en la historia de los hombres y dice, con un lenguaje humano, lo que en el fondo le ha

enseñado uno de sus maestros (Erasmo): «la última esperanza para el hombre es el hombre mismo». La razón humana no conoce ni teofanías ni teodiceas y ni siquiera puede servirse de la teología (ni de la teleología providencial).

Si buscar la verdad es tarea de la razón, definirla pertenece al ámbito de la disciplina dogmático-teológica de la que Montaigne se desvía deliberadamente, porque esa jurisdicción no compete a la razón y a la práctica del escepticismo que él profesa. Los pensamientos deformes y portadores de inquisición, de búsqueda, no se dejan encarcelar en una forma dogmática: los respectivos ámbitos presentan naturalezas y recorridos distintos. De hecho, es deseable que razón y fe hagan su juego. Por otra parte, en varias ocasiones toma precauciones y restablece el principio de competencia (y pertinencia) enunciado en I, 17: a cada uno su terreno («si teólogos, sobre los asuntos eclesiásticos, censuras de la Iglesia, dispensas y matrimonios»). Para reforzar su tesis, confiesa no saber nada de teología (II, 12), hacia la cual no se siente atraído en absoluto (II, 16).

En las adiciones de *De las oraciones* (y en la *Apología de Ramon Sibiuda*) la perspectiva de la separación de la jurisdicción se radicaliza, no solo en el espíritu crítico respecto al protestantismo, hacia el cual Montaigne —pese a las afirmaciones difundidas en los *Ensayos* y en concreto en la *Apología*— parece mantener cierta reticencia.

La negación de la función subordinada actúa sobre dos planos distintos: mientras que el primero consiste en negar cualquier papel de la filosofía en el ámbito teológico y, por tanto, reafirma su inutilidad al servicio de la fe, el segundo autoriza la vía laica y no dogmática del discurso filosófico (y de la moral) liberado de los lazos de la religión. Montaigne deja hablar el propio lenguaje *verbis indisciplinatis*, con palabras no ortodoxas, como *fortuna, destino, accidente, suerte* y *mala suerte*, y de los dioses y otras cosas, a su manera. Un lenguaje no aprobado, según la cita de Agustín (*La ciudad de Dios*, X, 29), totalmente laico (como especificará poco después), no clerical, próximo al de Maquiavelo, Pomponazzi, Bruno… En un texto tardío se encargará de precisar el sentido de *no clerical*: «Presento las ideas

humanas y las mías, simplemente como ideas, y consideradas por separado, no como dictadas y regidas por la ordenanza celestial e imposibles de ser puestas en tela de juicio o discutidas: materia opinable, no materia de fe; lo que discurro por mí mismo, no lo que creo por Dios, así como los niños proponen sus ensayos; instruibles, no instructivos; de una manera laica, no clerical, mas siempre muy religiosa».

El discurso montaigniano sobre la autonomía de la razón y de la filosofía se extenderá, en el penúltimo capítulo del tercer libro de los *Ensayos*, también a la moral, con el habitual espíritu de lo imprevisto, que en el estilo de Montaigne equivale a una encubierta práctica de la escritura. La tesis es la reafirmación de una moral natural que se insinúa en otros ensayos. Se trata una vez más de una adición en el ejemplar de Burdeos (que tanto influirá en Charron y los libertinos) sobre la recuperación del antiguo precepto de seguir la naturaleza y adaptarse a ella (III, 12).

Cuando se es sordo a la razón (y a la filosofía), en su voluntad de mantenerse distinta a la teología, se incurre en *mando, fuerza, hierro* y *fuego*. Indicios que parecen anticipar el acontecimiento póstumo y el trágico final de la vida de Giordano Bruno, pero también los puntos fuertes de su defensa ante la Inquisición: habla como filósofo, no como teólogo. Bruno elegirá su línea de defensa sobre el registro propio de la separación entre filosofía y teología.

La crítica a la metafísica clásica

Imaginar lo inimaginable

Montaigne se enfrenta a una especie de anfibología de la razón: la verdad corruptible en las manos humanas y la centralidad del juicio. Por una parte, la propia esencia de la verdad, uniforme y constante, que (cuando la fortuna hace que la poseas) se corrompe y contamina por la debilidad ontológica de la razón (II, 12); por la otra, el juicio que ocupa en él el rango más alto (III, 13). Afirmaciones que tendrán su peso en la economía y en el sentido de la conversión del escepticismo de los *Ensayos* y que la reconcilia con las tesis del *Menón* de Platón sobre el concepto de *opinión justa* en lugar del de *conocimiento verdadero* (en el caso de que este último sea inaccesible).

La debilidad de la razón humana es el supuesto ontológico del escepticismo montaigniano. El último libro, en concreto el ensayo *De los coches*, confirma el tema de fondo ya tratado en la *Apología de Ramon Sibiuda* de que el conocimiento humano es débil en todos los sentidos y «abarcan poco y ven lo mismo: es nuestra vista corta en extensión de tiempo y materia» y en consecuencia el hombre no ve ni muy adelante ni muy hacia atrás (III, 6). Pero la peor cesión a dicha debilidad es, sobre todo, el engaño de la inteligencia (III, 13), que no deja que empujemos la puerta para abrirla. Quien renuncia al ejercicio crítico del juicio permanece sordo a las palabras de Lucrecio (*Sobre la naturaleza de las cosas*, III, 1048 y 1046), no se observa ni se juzga, y deja pasiva la mayor parte de sus facultades. El verdadero idiota, el mal nacido, como quien ronca despierto,

y aunque goza de la vida y de la vista, lleva una vida casi muerta, prácticamente inerte.

Para comprender el distanciamiento de Montaigne respecto al escepticismo clásico, es necesario recorrer de nuevo las etapas que aparecen en la *Apología de Ramon Sibiuda*, considerada siempre, y con razón, un manifiesto contra el dogmatismo de la razón y sus certezas. Pero también es el capítulo en el que el bordelés introduce las premisas para su propia conversión del escepticismo, ratificada definitivamente en *Del arte de conversar*. El pirronismo de Sexto Empírico proporciona argumentos sólidos y la tipificación de la tripartición de la filosofía antigua que Montaigne hará suya, al menos hasta cierto punto. En la reconstrucción de la historia de las sectas, el criterio de distinción adoptado radica en la validación del acto de pensar.

Los *Esbozos pirrónicos* (1,1,1) presentan las antiguas escuelas filosóficas caracterizadas por su postura respecto a la verdad: quien cree que la posee (los dogmáticos, en concreto peripatéticos y epicúreos); quien desespera porque no se puede encontrar nunca (los escépticos, Clitómaco, Carnéades y la Nueva Academia), y, finalmente, quien, aun sabiendo que no se puede encontrar nunca, continúa buscándola, practicando la *zetética* (Pirrón y sus seguidores: II, 12). «Quien busca algo llega a esta conclusión: o dice que lo ha encontrado, o que no se puede encontrar, o que todavía está buscándolo». Toda la filosofía se divide en estas tres secciones. Su objetivo es buscar la verdad, la ciencia, la certeza. Sin embargo, es siempre el amor por saber el que impulsa a los escépticos a buscar la verdad (indescriptible y nunca encontrada), y para los pírricos es su fuente inagotable. Hipócrates se expresa de manera dudosa y conforme a los límites de la naturaleza humana, pero no por eso deja de ser médico. Exactamente como Pirrón, que no deja de ser filósofo, es decir, de buscar la verdad.

Contra la metafísica clásica y sus elementos (Dios, alma y mundo), la *Apología de Ramon Sibiuda* los declara incognoscibles y, en el caso de las promesas divinas, inimaginables («inimaginables, indescriptibles, incomprensibles»: II, 12). Dogmatismo y escepticismo son capturados por

la inmovilidad: quien posee la verdad no la busca más, al igual que quien cree que no podrá alcanzarla nunca. El exceso en las ciencias es también vicioso, como en la virtud. La clave es mantenerse en el camino común.

Completamente escépticos, solo los pírricos desarrollan el escepticismo como auténtica potencia intelectual y no como arma contundente. Entre los demás testimonios antiguos, Montaigne elige el de Lucrecio: «Quien piensa que no se puede saber nada, ni siquiera sabe si se puede saber tanto como para poder decir que no sabe nada» (IV 469470). Los pírricos son muy conscientes de que la ignorancia que se conoce, que se juzga y que se condena no es ignorancia total. Para serlo es necesario ignorarla a ella misma. Practican el método de la falsificabilidad asumiendo saber descubrir más fácilmente porque una cosa es falsa, que no porque es verdadera; y lo que no es, más que lo que es; y lo que no creen, más que lo que creen. Nada parece cierto que no pueda parecer falso. El bordelés advierte que el riesgo de llevar una vida casi muerta podría encontrar, mediante senderos opuestos a los de la gente común, también el escepticismo: la inercia práctica y la completa trascendencia de lo real. Pero no es el caso de los pírricos que, en las «acciones de la vida», «siguen la manera común».

Enseguida le surge a Montaigne una pregunta más general, que incorpora la formulación apenas expuesta en su enfoque pragmático, basándose en Sexto: ¿es posible practicar el escepticismo en su supuesto teórico (I, 4, 8)? Si lo escéptico se atiene a lo que siente sin juzgar la naturaleza objetiva de lo que siente, ¿es posible para él vivir adaptándose al escepticismo? La respuesta de Sexto es positiva en la medida en que se articula en las cuatro reglas (guía de la naturaleza, impulso necesario de las afecciones, tradición de las leyes y las costumbres y enseñanza de las artes), destinadas a hacer lo escéptico adaptable a los usos y costumbres del propio país, buen ciudadano, sabio y activo, anexando una distancia interior que le permite no comprometerse intelectualmente en la práctica (I, 11, 23). Puesto que no podemos vivir sin hacer nada del todo, conseguimos la vida para no ser inertes (I, 33-34).

Si la postura escéptica montaigniana, como se ha visto, se reconoce por algunos aspectos en el pirronismo de Sexto, aunque adaptada, hace invertir el propio movimiento conceptual, de modo que lo hace distinto al escepticismo de Pirrón.

Si la saliva limpia las heridas y mata la serpiente…

Tras haber reconocido la habilidad (atribuible al pirronismo) de concebir la pregunta (¿qué sé?) en lugar de la respuesta (*no sé nada*) de los escépticos de la Nueva Academia (II, 12), Montaigne no solo no renuncia a este principio, sino que además lo convierte en el generador del nuevo lenguaje que los propios pírricos necesitan. E incluso va más allá. Mientras que Sexto considera a los neoacadémicos falsos escépticos, Montaigne los introduce en el dogmatismo, como introduce en el escepticismo a Aristóteles y Epicuro. Y considera que nuestros sentidos son suficientes para poder llevar una vida entera y perfecta. Son el ser y la vida. Aun extrayéndolos de los *Esbozos pirrónicos*, los argumentos que utiliza tienen en la práctica resultados distintos, desde el momento en el que para Sexto lo real es inevitablemente alterado por su inconmensurabilidad con los sentidos humanos.

El conocimiento ocurre no por «la fuerza y según las leyes» de la esencia de las cosas, sino que penetra a través de los sentidos: «la ciencia empieza por los sentidos y se resuelve en los sentidos», constituyéndose como el límite extremo de nuestra percepción; «nada hay más allá de ellos que pueda servirnos para descubrirlos y un sentido no puede descubrir otro sentido», como ya ha mostrado Lucrecio (V 102103; IV 478490); «los sentidos son el principio y el fin de nuestros conocimientos». Ellos forman, todos juntos, la línea extrema de nuestras facultades. Pero también para Montaigne se revelan pronto inciertos y falsificables en cada circunstancia. Engañan a la inteligencia y la hacen sufrir, y si son los primeros jueces, a menudo no se sabe con qué sentido buscar la esencia o la cualidad de algo (la saliva limpia las heridas y mata la serpiente; ¿debemos valorar esta cualidad basándonos en nosotros o en la serpiente? Las liebres marinas, descritas por Plinio, son venenosas para el hombre y el hombre para las

liebres: ¿quién es el veneno, el hombre o el pez? Y así con todo). Por otra parte, a menudo se obstaculizan recíprocamente. Los sentidos inciertos no pueden ser jueces, la tarea le corresponde a la razón. Pero ninguna razón podrá establecerse sin otra razón. Y aquí volvemos atrás hasta el infinito en un círculo vicioso: *nois voilà au rouet*. También serviría en este campo (al igual que para las disputas religiosas, precisa, lo cual no es posible para los cristianos) un juez imparcial, un juez que no existe.

Montaigne se pregunta si el hombre no necesita más sentidos. La primera consideración es poner en duda si el hombre está provisto de los sentidos naturales necesarios para poder ver todas las cualidades del mundo sensible y, por tanto, si la incapacidad cognitiva puede residir en la falta de algún sentido que esconda la mayor parte del aspecto de las cosas. ¿Quién sabe, se pregunta Montaigne, si las dificultades que el hombre encuentra en muchas obras de la naturaleza no derivan de eso? ¿Y si muchas acciones de los animales que superan la capacidad humana no son producidas por la facultad de algún sentido que el hombre no tiene? ¿Y si algunos de ellos no tienen por ese motivo una vida más plena y completa que la nuestra? El bordelés introduce el ejemplo de la manzana: cogemos la manzana casi con todos nuestros sentidos; encontramos en ella color rojo, suavidad, fragancia y dulzura; además de estas, puede tener otras virtudes, como secarse o reducirse, para las cuales no tenemos sentidos que puedan captarlas. El siguiente ejemplo del imán es quizá aún más claro. Su propiedad de atraer el hierro está oculta y es incomprensible para el hombre, como ocurre con muchos otros fenómenos. Montaigne sugiere que quizá sea posible que haya en la naturaleza facultades sensoriales propias para juzgarlas y percibirlas, y que la falta de esas facultades nos hace ser ignorantes de la verdadera esencia de dichas cosas. La verdad para nosotros está formada con la decisión y el consenso de nuestros cinco sentidos. Pero tal vez sea necesario el acuerdo de ocho o diez sentidos y su contribución para percibirla con certeza y en su esencia. Los animales poseen sentidos distintos a los de los humanos, y no existe ningún sentido que no tenga un gran dominio y mediante el cual no se perciba un número infinito de conocimientos. ¿Quién asegura que el hombre posee sentidos más

adecuados que los de los animales para poder aprender las cosas tal y como son?

Si la tesis de la inmortalidad del alma no puede ser establecida (probada) solo con las fortalezas humanas (la inteligencia es insuficiente e impotente), este es solo un ejemplo de cómo el hombre encuentra por azar y por casualidad la verdad que descubre por sí solo, verdad que en sus manos se corrompe enseguida, no tiene manera de asirla y conservarla. Confesamos sinceramente que Dios solo nos lo ha dicho, y la fe, ya que no es lección de la naturaleza ni de nuestra razón.

¿No es este un gran triunfo? Dios, alma, mundo

Si la crítica a la metafísica clásica impone a Montaigne el desarrollo de las consideraciones en concurrencia con las tesis clásicas en torno a los tres objetos especificados (Dios, alma y mundo), es sobre todo en torno a las *no* pruebas de la existencia de Dios donde se detiene el pensamiento montaigniano. Escuchad a Trismegisto que alaba nuestra habilidad: «el hecho de que los seres humanos hayan sido capaces de descubrir la naturaleza divina y cómo fabricarla supera la maravilla de todas las maravillas».

Sigue un largo muestrario de las pruebas de la existencia de Dios exhibidas en la historia de la filosofía, agrupadas en relación con la persuasión de Lucano. Solo la filosofía puede conocer a los dioses o saber que es imposible conocerlos. Solo la filosofía puede hacerlo y no la teología, que no discute el propio fundamento. Montaigne, no sin ironía, compone una larga lista de demostraciones (que por su agudeza repetimos literalmente) extraídas del repertorio clásico, el gran triunfo de la razón, subyacente a razonamientos silogísticos y a la lógica del *por lo tanto*: si Dios es, es animado; si es animado, está dotado de sentidos, y si está dotado de sentidos, está sujeto a corrupción. Si es sin cuerpo, es sin alma y, por tanto, sin acción; y si tiene cuerpo, ¿está sujeto a morir? El hombre es incapaz de haber creado el mundo. Por lo tanto, existe alguna naturaleza más excelente que lo ha hecho. Sería una estúpida arrogancia considerarse la cosa más perfecta de este universo. Por lo tanto, existe algo mejor. Y eso es Dios. Si vemos una casa rica y suntuosa, aunque no sepamos quién es su propietario, no diremos que la han hecho los ratones. Y esta divina estructura del palacio celestial que vemos, ¿no debemos creer que es el hogar de algún propietario mayor que nosotros? ¿El más alto no es quizá siempre el más digno? Y nosotros estamos situados en la parte inferior. Nada, sin alma y sin razón, puede producir a un ser animado capaz de razonar…

El mismo procedimiento analógico y deductivo preside la demostración de que desde el mundo se va a Dios y a los atributos divinos: el mundo produce al hombre, por lo tanto, tiene alma y razón. Cada parte suya es menos de él. El hombre es parte del mundo. El mundo, por lo tanto, está dotado de sabiduría y razón, y con mayor abundancia que en el hombre. Es hermoso poseer un gran gobierno. El gobierno del mundo pertenece, por lo tanto, a alguna naturaleza feliz. Los astros no dañan; por lo tanto, están llenos de bondad. El hombre necesita alimentarse; por lo tanto, lo necesitan también los dioses y se alimentan de los vapores de aquí abajo. Los bienes del mundo no son bienes para Dios; por lo tanto, no son bienes para nosotros. Ofender y ser ofendido son igualmente pruebas de debilidad; es, por lo tanto, una locura temer a Dios. Dios es bueno por su naturaleza, el hombre por su industria, que es más. La sabiduría divina y la humana no tienen otra distinción que ser eterna. Pero la duración no agrega nada a la sabiduría; por lo tanto, son compañeras. Nosotros tenemos vida, razón y libertad, apreciamos la bondad, la caridad y la justicia; estas cualidades están, por lo tanto, en Dios. En resumen, las características de la divinidad son moldeadas por el hombre en relación consigo mismo, el hombre la hace y la deshace.

Se trata de una respuesta dirigida también a Sibiuda y a las tesis contenidas en el *Libro de las criaturas*, por medio de Agustín (*La ciudad de Dios*, XII, 18), una respuesta sobre todo a la proyección antropomórfica de la divinidad: «Ellos [los hombres], considerando e imaginando, no a Dios, a quien no pueden imaginar, sino a sí mismos por él, no miden a Dios con Dios, sino ellos mismos se comparan a sí mismos». Poco a poco Montaigne entra en el corazón de la dogmática cristiana, eclipsando la virginidad de María. Él está convencido de que en los procesos naturales los efectos no reproducen más que a medias sus causas. En relación con el dogma de la virginidad de la Virgen, Montaigne lo considera por encima del orden de la naturaleza. Su condición es demasiado sublime, demasiado lejana y demasiado dominante como para ser comprometida y encadenada por las conclusiones humanas. El camino que debe seguir el hombre es demasiado bajo. No se está más cerca del cielo en el Teide que en el fondo del mar,

como se puede comprobar con el telescopio. Reducen a Dios hasta el negocio carnal con las mujeres…

Debido a la trascendencia del objeto de la fe, el cristiano se compara a Dios con irreverencia y con prudencia: la palabra dice Dios y sus atributos, pero la inteligencia no lo comprende (cuando decimos que la infinidad de los siglos, tanto pasados como por venir, no es un momento ante los ojos de Dios; que su bondad, sabiduría, poder son una misma cosa en su esencia, nuestra palabra lo dice, pero nuestra inteligencia no lo comprende). La arrogancia humana quiere hacer pasar a la divinidad por nuestro cedazo. Una especie de pecado original de la humanidad. Y de ahí nacen todas las ideas y errores en los que el mundo se encuentra preso. El hombre cuenta y pesa en su balanza algo muy lejano a su peso. Una verdadera locura arrogante del lenguaje, para reconducir a Dios a la medida humana.

Con una sutil operación de ingeniería conceptual, Montaigne configura su propio razonamiento como un epifenómeno del afán antropocéntrico que formula con estas palabras: todo lo que no es como nosotros no tiene ningún valor. Y Dios mismo, para hacerse valer, necesita que nos parezcamos. La construcción y deconstrucción de la divinidad, las propias condiciones de divinidad, se configuran por medio del hombre, según la relación consigo mismo. El antropomorfismo religioso humaniza la divinidad, y la religión de los verdaderos cristianos se apoya en el milagro de la fe y en la divinidad pasada por nuestro cedazo. La crítica del principio analógico y de los atributos divinos humanizados (Dios padre, bueno, justo) van de la mano.

Montaigne piensa en una religiosidad espontánea y auténtica, un credo mínimo (sutiles principios de la divinidad en el hombre), según el cual Dios es una potencia incomprensible, origen y conservadora de todo, una perfecta sabiduría, omnipresente, eterna y omnipotente, que acepta amablemente el homenaje que le rinden los hombres. Es la razón natural que nos ha dado algún tierno indicio de religiosidad. Este fondo natural no puede mutarse a una religión positiva. Una religión inmaterial, parecida a la de Numa o de los reformados (III, 8), se evapora y pierde eficacia. Los

hombres, dice san Pablo, se han vuelto locos intentando ser sabios, y han cambiado la gloria de Dios incorruptible por la imagen de hombre corruptible.

Es el truco de magia de las antiguas y nuevas deificaciones: «es lastimoso que nos engañemos así con nuestras propias imitaciones e invenciones»; *Quod finxere, timent* (se asustan de lo que ellos mismos han imaginado, Lucano, I, 486). Los hombres temen lo que ellos mismos han imaginado, «como los muchachos que se asustan de la misma cara que tiznaron y ennegrecieron a sus compañeros».

También el problema de Dios contribuye a corroborar la perspectiva escéptica de Montaigne. La verdad es que Dios es inaccesible. No hay relación entre razones divinas y razones humanas, Dios no puede someterse a los principios humanos: identidad, contradicción, principio del tercio excluso, nada de todo eso. La razón se revela como una simple propiedad antropológica, no exclusiva, ya que no es privilegio humano y pertenece también a los animales. La razón es sueño: «Llamo razón a esta apariencia de discurrir que cada uno forja en sí». El escepticismo de Montaigne se diferencia del antiguo porque pone en duda la propia razón y su incapacidad de deshacerse de las opiniones: «Llamo razón a nuestras divagaciones y a nuestros sueños». Si el ateísmo es una propuesta antinatural, el hombre no puede ser más que lo que es y puede imaginarse solo según su dimensión.

En un impulso irónico y amargo, Montaigne argumenta que tal vez la antigüedad ha pensado en favorecer la grandeza divina igualándola al hombre. En realidad, la ha recubierto de sus facultades, estados de ánimo y las necesidades más vergonzosas, le ha ofrecido comida, bailes y farsas para divertirle, la ha cubierto de ropa y le ha hecho vivir en casas, la ha halagado con el olor de los inciensos y los sonidos de la música, guirnaldas y ramos de flores, la ha adaptado a las pasiones viciosas, «adulando su justicia con una venganza inhumana, solazándola mediante la ruina y la destrucción de las cosas creadas y conservadas por él». Nietzsche, lector de Montaigne, habría contestado al «dios está desnudo» de Séneca con «en realidad está completamente vestido», justo en la línea de estas anotaciones

montaignianas. Revestido de prerrogativas humanas, vestido de hombre y de sus diversiones.

Junto con la incapacidad de la razón para demostrar racionalmente la existencia de Dios, surge otra laceración en el dilema sobre la insuficiencia de la vía de la prueba de la razón: el hombre no puede saber si el alma es inmortal o mortal como enseñaban en la Universidad de Padua. Montaigne cree que es probable que si el alma conociera algo, se conocería antes que nada a sí misma; y si conociera algo de fuera de ella, conocería antes que nada su cuerpo y su cobertura. Los médicos no están de acuerdo y discuten sobre la anatomía humana. El hombre no está más cerca de sí mismo que lo que pueda estarlo la blancura de la nieve o el peso de la piedra. Y si no se conoce, ¿cómo puede conocer sus funciones y sus fuerzas?

Pero más allá de plantear dudas sobre la teoría de la inmortalidad, el otro punto crítico es la teoría de la unicidad del mundo.

Un fragmento de la primera edición de los *Ensayos* extraído de la *Apología de Ramon Sibiuda* (ampliado en la edición de Burdeos de 1588 con la inclusión de versos de Lucrecio) muestra una clara sintonía con un tema cosmológico de Bruno susceptible de implicaciones morales. Una referencia imprecisa (que, por otra parte, no se ha vuelto a repetir) a *cualquier* filósofo contemporáneo, defensor (de la compatibilidad) de la idea de mundos infinitos, mientras que el texto montaigniano se empeña en deconstruir al ídolo antropocéntrico, fundamental para la pretensión ilusoria de la escala natural y la presunción de hacer corresponder a la mejor criatura un único mundo: «En nada alcanza tu razón mayor verosimilitud ni fundamento que cuando te convence de la pluralidad de los mundos […] Los hombres más famosos de los pasados siglos así lo creyeron y también algunos del nuestro; les llevó a tal convencimiento la humana razón, puesto que en este universo que contemplamos nada existe aislado ni idéntico […] todas las especies se han multiplicado en diverso número, por lo cual parece inverosímil que Dios haya hecho este monumento sin compañero, y que la materia de esta forma haya sido agotada en este exclusivo individuo […] Así que, si existen otros mundos, como creyeron Epicuro, Demócrito y casi

todos los filósofos, no sabemos si los principios y leyes de la tierra son comunes a los demás» (II, 12). Antes de recuperar en la segunda parte de la cita la idea de la pluralidad de los mundos, que acaba implicando no solo a Demócrito y Epicuro, sino a casi todos los filósofos, Montaigne había destacado la compartición con los antiguos (en particular con Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, II, 1085; 1077) y algunos modernos; de forma *silénica* quizá Erasmo, que en el célebre adagio 3001 («Quien alaba la guerra no le ha visto la cara», 1515) exhibe la hipótesis del extraterrestre, el invitado excepcional procedente de uno de los innumerables mundos inventados por Demócrito.

La postura fenomenológica montaigniana le lleva a concebir una teoría de los fenómenos y las apariencias en relación con la debilidad epistemológica humana: el hombre percibe las cosas de maneras distintas, dependiendo de cómo es él y de cómo aparecen las cosas, en una especie de doble condicionamiento ontológico que, sin embargo, no conduce a la desesperación epistémica y moral. Si sus facultades no pueden descubrir, no deja de sondear y probar, abriendo a quien vendrá después de él toda posibilidad de gozar de ello al máximo; y lo mismo hará el segundo con el tercero. La dificultad y la impotencia no deben considerarse obstáculos. El hombre es capaz de todas las cosas y de ninguna.

Multiplicación y vicisitud de formas naturales

El animal humano. La crítica a la jerarquía aparente de los seres

En esta perspectiva, también los animales son objeto de una rehabilitación teórica y ética que permite tomar conciencia del orden de la naturaleza. La original reflexión sobre la *animalidad* no solo es un elemento fundamental del nuevo concepto de escepticismo y de la crítica a proyectos antropocéntricos y *logocéntricos* humanísticos, sino que además reafirma la noción de *razón natural* para una filosofía que debe enseñar a vivir, marcando así la vuelta al concepto de *vida* que, de hecho, Montaigne no ha abandonado nunca. Su nuevo experimento empieza centrándose en el objetivo de eliminar la meta central, el razonamiento teleológico de matriz estoica según el cual el hombre es el propósito de la naturaleza y, por lo tanto, todo el universo está acabado. La polémica es una respuesta a la implantación teológica y teleológica del *libro de la naturaleza* descrito por Sibiuda en un sentido distinto al uso propuesto por Montaigne y retomado con la mediación poético-filosófica de Lucrecio.

El resultado no logrará evitar por completo el enfoque cosmológico, que mantiene y recupera ontológicamente el peso *paganizante* del neoplatonismo, la manera de considerar el universo como un conjunto de relaciones que influyen vidas, destinos, psicologías de los individuos, es más, será funcional a la lógica comparativa adoptada por el bordelés. ¿No podrían reclamar el derecho a participar en la racionalidad del mundo los

astros, cuerpos celestes dotados de vida incorruptible (aquí se eclipsa la teoría de la eternidad de los mundos), estética de la belleza, tamaño, movimiento armonioso («una regla tan justa»; II, 12)? El discurso se ha cerrado polémicamente sobre el determinismo de Maniliano. Las consecuencias (extremas) no se hacen esperar: si es el cielo el que otorga la razón, la comparación entre ellos y nosotros deberá registrar un desvío jerárquico excluyente de la igualdad de dignidad.

Desde la misma óptica, Montaigne critica la jerarquía aparente de los seres. El hombre no es superior a los animales. Por su vanidad se iguala a Dios, se atribuye los privilegios divinos, escoge y se separa a sí mismo de la multitud de otras criaturas, reparte a los animales, sus hermanos y compañeros, y les distribuye la porción de facultades y fuerzas que quiere. En una adición manuscrita, Montaigne llega a la paradoja final: «Cuando yo me burlo de mi gata, ¿quién sabe si mi gata se burla de mí más que yo de ella?» (II, 12). De ahí deriva también la deconstrucción de esa jerarquía, producto de la insensatez humana. La presunción del hombre, el desconocimiento de sus limitaciones, lo sitúa por encima de todas las criaturas. Pero ese presunto defecto que impide la comunicación entre los animales y los hombres, ¿por qué se les imputa solo a ellos y no se considera también humano? Este tipo de razonamiento le lleva a una especie de relativismo ontológico: los animales pueden considerar a los hombres bestias, exactamente igual como el hombre los considera a ellos. Ni siquiera el lenguaje humano puede proporcionar elementos de superioridad, porque existe también una comunicación del cuerpo elocuente. Sus movimientos hablan y conversan. También los mudos discuten y explican historias por medio de signos. Mientras cita a Tasso («Y también el silencio suele contener ruegos y palabras»), introduce el lenguaje de gestos y la semiótica del cuerpo como teatro de los signos. Montaigne expone la multiplicidad de los significados, que rivaliza con el lenguaje de los movimientos de las manos, de la cabeza, de las cejas, de los hombros, los alfabetos de los dedos y las gramáticas de los gestos (II, 12).

El silencio y el cuerpo son siempre elocuentes y ni siquiera la razón puede ser motivo de superioridad. Los animales razonan, poseen fuerza de imaginar, previsión, racionalidad política y capacidad de vivir en sociedad. ¿Qué facultad humana no se encuentra en las obras de los animales? Montaigne cuestiona que pueda existir un gobierno regulado con mayor orden, distribuido en más cargos y funciones diversas y desarrollado con mayor firmeza que el de las abejas. ¿Cómo imaginar una disposición de acciones y funciones tan ordenada conducida sin raciocinio y sin previsión? Montaigne comprende que en el gobierno del mundo existe una mayor igualdad y una relación más uniforme que en el mundo humano. Si existe alguna diferencia, si existen órdenes y grados, se encuentran bajo la forma de una misma naturaleza. Como ha enseñado Lucrecio, cada cosa se desarrolla a su manera y todas conservan las diferencias establecidas por el orden inmutable de la naturaleza. El hombre está sometido por las barreras de este orden. Sujeto a las mismas obligaciones que las criaturas de su especie, y en una condición absolutamente media, sin ningún privilegio, ninguna superioridad verdadera y esencial.

La conclusión, una vez más, como en *De los caníbales*, es que condenamos todo lo que nos parece extraño, y así con todo lo que no comprendemos. Y con el juicio que damos de los animales nos comportamos igual. Pero nos equivocamos. No hay ninguna razón para creer que los animales hacen por inclinación natural y forzada las mismas cosas que hacemos nosotros por elección propia y por arte. De la constatación de efectos similares deben deducirse facultades similares y reconocer en consecuencia que el raciocinio y el orden que el hombre sigue al actuar son los mismos que los de los animales. Después ofrece una lista de los animales racionales, entre los cuales se encuentra el ejemplo del zorro de Tracia y el del caballo acostumbrado a las trompetas, los arcabuces y los combates: cuando, acostado en su lecho, lo vemos agitarse y estremecerse en el sueño, como si estuviera en medio de la refriega, es cierto que concibe en su alma un sonido de tambor sin ruido, un ejército sin armas y sin cuerpo.

Por lo tanto, la imaginación también pertenece a las bestias. Los animales tienen la misma calidad de las percepciones imaginativas del hombre, aunque este las posee en mayor número: misma calidad y menos cantidad. Entonces Montaigne puede afirmar que la Roma o la París que, como todo hombre, tiene en el alma, la París que imagina, la imagina y comprende sin grandeza y sin extensión, sin piedra, yeso ni madera. Montaigne no duda de que este mismo privilegio puede pertenecer también a los animales. En cuanto al resto, los animales son superiores en la economía doméstica, en el arte de la guerra y en los sentimientos morales: afecto, lealtad, gratitud, etc.

Un pato o una grulla

El resultado del rascador de la inteligencia presentado en el capítulo *Del hablar pronto o tardío* (I, 10), punto de partida de la *Apología*, es que el escepticismo, en cuanto a enfoque crítico, ha servido para deconstruir la jerarquía aparente de los seres, la escala de la naturaleza y su pretensión al dogmatismo de las certezas y al razonamiento teleológico. La superioridad del hombre es ilusoria. Los animales, como lo demuestra el zorro de Tracia, entre otros ejemplos extraídos de la observación de la vida animal, poseen formas de razón y de imaginación semejantes a las humanas (observación que se convertirá en objeto de controversia en Descartes), formas de racionalidad política idóneas para dar vida a formaciones asociativas y simbióticas similares, a veces mejores y más funcionales que las humanas. Los animales también disponen de lenguaje, otro tópico de la superioridad humana —si el hombre no comprende el lenguaje animal es a causa de su degeneración, porque hubo un tiempo en el que hablaba con las bestias, según el neoplatonismo de Patrizi (hablar no es privilegio humano, como puede leerse en la *Retórica*), probable fuente de esta idea, o por la falta de cualquier otro sentido, aspecto que ofrece a Montaigne la oportunidad de hablar del significado del lenguaje del cuerpo y de la gramática del gesto, más verdadero y expresivo que el lenguaje de la voz, porque es originario.

Finalmente, la animalidad es actriz de sentimientos morales más altos que en el hombre. Si se compara con la indignidad de los seres humanos, muestra ampliamente toda su dignidad. Las pretensiones antropocéntricas y el razonamiento vanamente teleológico encuentran el mismo fundamento que un hipotético *patocentrismo*... Páginas memorables, icásticas y llenas de humor. El vano y peligroso antropocentrismo le hace creer al hombre que es el único espectador del universo, que habita, él solo, el único mundo de la creación, que convierte en finito lo que es infinito y que es el objetivo de la naturaleza. Por la cabeza del hombre pasa el mismo razonamiento que podría pasar por la de un pato: el sol es para mí, truena para mí, la comida

es para mí, toda la naturaleza está a mi servicio, ¿por qué no creerme el centro del universo? Sin embargo, el pato come los gusanos que salen de la carroña de los hombres asesinados durante las guerras civiles religiosas… Un pato o una grulla, que al menos tiene alas.

La evidencia no es verdad, la realidad no es la posibilidad. Montaigne, por lo tanto, invita a *pirronizar* también respecto a la política y la sociedad, no solo hacia el espacio, sino también hacia el tiempo y las épocas de la historia. Ya lo ha dicho en varias ocasiones, y en concreto en el último capítulo de los *Ensayos*: en la caza por el conocimiento, solo la debilidad personal se complace de lo que otros o nosotros mismos encontramos. Siempre hay un lugar para el investigador y otros caminos que recorrer. Las verdaderas búsquedas no conocen el final. Cuando la mente se complace o se detiene es signo de limitación o fatiga: «Ninguna mente generosa se detiene en sí misma: pretende siempre más y va más allá de sus fuerzas; tiene impulsos más allá de sus actos; si no avanza, ni se empuja, ni se arrincona, ni se contradice es que solo está vivo a medias».

También el concepto de *ley de la naturaleza* está sometido al análisis de la crítica. Montaigne lamenta la incoherencia de la filosofía, que, para dar certeza y fundamento a las leyes, localiza algunas que define como estables, perpetuas e inmutables, y las denomina *naturales* en cuanto que son impresas en el género humano por la condición de la propia esencia. Pero que todavía se encuentran en el campo de la incertidumbre lo demuestra la oscilación en la elección de su número (tres o cuatro, más o menos). Signo incierto como el resto. Sin embargo, de las tres o cuatro leyes seleccionadas, no hay ninguna que no sea contradicha y desmentida por varios pueblos. Recorrido infeliz y desafortunado. Entre un número infinito de leyes, no hay ni siquiera una a la cual la fortuna y la temeridad de la suerte haya permitido ser universalmente aceptada por el consenso de todos los pueblos. El único signo evidente del que pueden deducirse algunas leyes naturales es la universalidad de la aprobación. De hecho, lo que la naturaleza hubiera dado realmente, el hombre lo seguiría incondicionalmente con consenso común. Y no solo cada pueblo, sino cada

individuo, sentiría la imposición y la violencia que le haría quien quisiera obligarle a cumplir esa ley. Posteriormente Montaigne ya no reconocerá su inexistencia, sino el hecho de que se han perdido y corrompido.

Nuevo Mundo y mundo nuevo

En la perspectiva filosófica montaigniana, el Nuevo Mundo es uno de los conceptos clave, tal vez el más emblemático, que funciona con un valor doble: modo y estrategia escogidos para reconciliarse con el pirronismo, realizando su conversión y relanzar la idea de *común* y de *similitud* (identidad) tras haber elogiado la *diversidad*. Por una parte, el descubrimiento del Nuevo Mundo surge como verificación de la necesidad teórica del escepticismo y antídoto contra el dogmatismo. Por la otra, se convierte, paradójicamente, en una de las vías de acceso posibles a la formulación de un antiescepticismo regulador contra el peligro del relativismo absoluto, característico de un escepticismo que, al igual que el dogmatismo, malinterpreta la noción de *límite* y se vuelve exceso, temeridad, arrogancia, disolución, suicida y antropófago. En el primer sentido, quizá sea la prueba que faltaba a los antiguos, no ajenos a conjeturas paradoxográficas, hipótesis conocidas, brevemente discutidas y rechazadas por el hecho de ser infundadas, como puede verse en el íncipit de *De los caníbales*: la «gran isla fértil», descubierta por las navegaciones cartaginesas según la narración del pseudo-Aristóteles en *De las maravillas escuchadas* o el mito de la Atlántida hallada. Hipótesis, entre otras, que alimentan las coordenadas del complejo debate ideológico sobre la arqueología mítica del Nuevo Mundo que ha acompañado su descubrimiento o, según el caso, el redescubrimiento, temas sobre los cuales parece que se han escrito páginas definitivas.

Entre las indicaciones de los *Ensayos*, destaca un fragmento peculiar por su referencia al orden factual y que se presenta como punto de partida de todas las reflexiones montaignianas relativas al tema. Montaigne constata que lo que se ve por experiencia en esos pueblos supera no solo todas las descripciones con las que la poesía ha embellecido la edad de oro y todas sus imágenes adecuadas para reconocer una feliz condición humana, sino también la concepción y el deseo mismo de la filosofía (I, 31).

Montaigne hace hincapié en la experiencia aún inaudita del Nuevo Mundo —sustraída, sin embargo, a la idea de utopía, como muestra el fragmento—, sobre un orden de lo real y de lo existente desconocido durante mucho tiempo, para relanzarla en el plano más general de la propia concepción ontológica universal, haciendo de ella uno de los conceptos fundamentales para su proyecto global de deconstrucción de la razón dogmática y de sus certezas, de sus tópicos cosmográfico-antropológicos, cosmológicos y universalistas, pero también políticos. En definitiva, para su personal teoría escéptica, a favor y en contra del escepticismo, poética general del no-aún. Este es otro hábito que Montaigne atribuye a la debilidad de la razón humana.

Pero, con una lectura más atenta, este mismo concepto, junto con otros (*diversidad, diferencia, pluralidad, multiplicación* y *vicisitud de formas, posibilidad* y *novedad*), le sirve a Montaigne como piedra angular para la conversión del propio escepticismo en una perspectiva que, desde la crítica de la jerarquía aparente de los seres y desde la hipótesis, apenas insinuada en la *Apología de Ramon Sibiuda*, de la infinidad de los mundos, se manifiesta en una serie de reflexiones presentadas en la mayor parte de los ensayos que desembocan en una nueva concepción del ser como discurso y de la relación como sustancia para una nueva ontología del ser humano, de su vivir asociado, una apenas esbozada política de la amistad, primer artículo de cada posible paz perpetua, en su tensión hacia lo infinito, lo común, la unidad, la tolerancia universal, si la propia naturaleza, última madre y guía, bien supremo, ni siquiera ha cumplido con los antiguos su extremo esfuerzo y continúa, por lo tanto, pendiente de hacerlo, como señala en *De los coches* (III, 6).

La referencia al Nuevo Mundo permite recuperar otro texto de *De los caníbales* que abre a una perspectiva filológico-ontológica a la que Montaigne parecía haber renunciado. El fragmento es muy conocido, pero quizá no se haya reflexionado lo suficiente sobre el valor antiescéptico de un simulado casual, sobre el cual los *Ensayos* pretenden reclamar la atención recurriendo a una verdadera o presunta filología caníbal que, como

se verá, asume en última instancia un valor ético-normativo. El contexto, o el antecedente, son las respuestas elocuentes de los tres caníbales llevados a Rúan ante la presencia de Carlos IX. Tras haber mostrado el modo de vivir, la magnificencia, el aspecto de una bella ciudad, se les preguntó qué encontraban sorprendente (admirable) en aquel mundo. Respondieron en primer lugar que encontraban «que era muy extraño que tantos hombres adultos, con barba […] tuvieran que obedecer a un niño». Pero la segunda respuesta es aún más significativa, debida, sin embargo, a una construcción sintáctica, no extraña en los *Ensayos*, para hacer resaltar precisamente la parte asignada a un enunciado casual. La frase en cuestión, foco del discurso de Montaigne, está puesta entre paréntesis, pero introduce una cuestión capital que le preocupa mucho al bordelés. Quien conoce el funcionamiento de su método alusivo, al estilo de Plutarco, y ha tomado en serio sus estrategias de escritura, está advertido.

La filología caníbal: hombre significa ser el uno la mitad del otro

La respuesta empieza de una manera singular, con un paréntesis que tiene un valor fuertemente moral y a partir del cual la segunda parte necesariamente desciende: «(tienen una forma de hablar según la cual llaman a los hombres la mitad de los otros). Ellos notaron que había entre nosotros hombres llenos saciados con todo tipo de cosas, y que la otra mitad estaba mendigando en sus puertas, desnutridos con hambre y en la pobreza; y ellos pensaron que era extraño que esas mitades necesitadas pudieran soportar tanta injusticia, y no tomaran a los otros por la garganta, o prendieran fuego a sus casas» (I, 31).

La primera observación que sorprende es el marcado valor ético de la filología *caníbal* —una filología, por otra parte, hecha propia por el escritor de una manera tan evidente que induce a pensar que la acuñación sea más bien montaigniana y que su sentido sea el resultado mayor de las convicciones o el motor mismo de las reflexiones del autor—. El mensaje está claro: en el lenguaje según la naturaleza de los salvajes, lenguaje que expresa la naturaleza de la cosa, la filología de la naturaleza dice *mitad del otro* y se ocupa del hombre, unidad de yo-tú, tú-yo, célula madre del cuerpo natural/social, del yo común realizado por las mitades iguales multiplicadas en comunidad, concepto que Montaigne introduce en el capítulo *De la amistad*, en su molecular deslizamiento desde la dimensión individual hasta la social. Aquí hay que establecer una relación natural de inclusión, como emerge de la retórica de la negación de los caníbales, macrosímbolo que en *De los caníbales* marcará a la comunidad salvaje.

El texto, de cierto sabor platónico, recuerda *mutatis mutandi* un lugar del *Simposio*, y no será el único, donde Platón recuerda que Eros tiende a sanar la antigua naturaleza humana, cuando los hombres eran «todos enteros» (192e), y se esfuerza «por hacer de dos uno» (191d) y restablecer

la unidad original, perdida por el pecado de soberbia que ha supuesto la condena de la división en dos de la unidad. Un procedimiento opuesto, según Montaigne, al de la sociedad civil moderna, que, al contrario que Eros, se niega a la política del amor, expulsa y excluye a sus propias mitades convirtiéndolas en mitades necesitadas, expropiadas del entero y por el entero, ahora ocupado por el deseo de posesión, de robo, de anulación del otro. El espacio del otro está ocupado por una sola parte que se vuelve el todo, innatural plenitud por expropiación, división en dos inédita para la naturaleza, que ordena exactas mitades en la unidad del sí.

Montaigne está completamente convencido de que la voz de la naturaleza no puede fallar. El hombre en su onticidad y esencia es quien es mitad del otro, es tal solo en la medida en que es mitad del otro, si tiene en sí mismo su exacto recíproco (yo-tú). En el paso del hombre a la comunidad, la filología caníbal de la reciprocidad realiza la inclusión, el hombre comunitario-colectivo. La voz de la naturaleza de los caníbales denomina *mitades necesitadas* a quien en el cuerpo social moderno ha perdido su exacta mitad sustraída por la injusticia de la modernidad, de la civilización, de la costumbre, pero también de las malas noticias, que actúan y perpetúan la peor de las desigualdades, como indica el éxplicit de *De los caníbales*. La voz de la naturaleza y de los caníbales denomina a esta división en dos necesitada *intolerable injusticia*, pero en ella, sin titubeos, puede reconocerse la voz de Montaigne.

La lógica conclusión a la que llega nuestro pseudoconservador es que la naturaleza se maravilla de que los pobres, en cuanto a mitad expropiada del entero —al que se le ha negado el estatuto de parte necesaria del entero, de exacta mitad del otro en la unidad, su otra mitad—, ya nunca más entero, por lo que ya nunca más es hombre, mitad necesaria, sin su otra mitad que lo hace ser hombre, no toman a los otros por el cuello ni prenden fuego a sus casas, no se rebelan para recuperar lo que les pertenece. Se puede advertir que en este punto el argumento se ha hecho más delicado y peligroso, porque la alusión a la rebelión parece ser una invitación velada a la resistencia activa, motivada por la injusticia más grande y radical: la

desigualdad practicada por hombres que excluyen a sus mitades y les hacen morir de hambre. Si esta interpretación es correcta, Montaigne se mostraría (el condicional es obligatorio), en este punto, realmente cubierto bajo su lenguaje silénico, más radical que el del revolucionario La Boétie, su exacta mitad («todo entre nosotros era a medias»), el amigo perfecto que en el *Discurso de la servidumbre voluntaria* abogaba a la resistencia pasiva al tirano y a la injusticia: ya sin servicio y el gigante de la injusticia se derrumbará —y cierra el panfleto con un canto a la amistad—. La referencia a La Boétie no es en absoluto baladí. El concepto de amistad que aparece precisamente en los capítulos sobre los caníbales le sirve a Montaigne para reforzar la trama argumentativa y la tensión de su discurso postescéptico, y desemboca en una inédita configuración política: la política de la amistad en cuanto a confraternidad.

Entretanto, llegado a otro mundo, al mundo infantil, que ha sacudido muchas certezas dogmáticas, Montaigne no ha perdido el tiempo. La comunidad salvaje niega los signos de la sociedad civil moderna y pone en práctica su retórica de la negación: «Es un pueblo, diría yo a Platón, en el cual no existe ninguna especie de tráfico, ningún conocimiento de las letras, ningún conocimiento de la ciencia de los números, ningún nombre de magistrado ni de otra suerte, que se aplique a ninguna superioridad política; tampoco hay ricos, ni pobres, ni contratos, ni sucesiones, ni participaciones, ni más profesiones que las ociosas, ni más relaciones que las comunes; las gentes van desnudas, no tienen agricultura, ni metales, no beben vino ni cultivan los cereales. Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la detractación, el perdón, les son desconocidas. Cuán distante hallaría Platón la república que imaginó de la perfección de este pueblo».

La primera convicción que parece surgir de la conversión/transformación del escepticismo es que estas mismas leyes naturales hacen posible la existencia del hombre y de una humanidad en la única dirección y forma que la naturaleza reconoce: la equidad, la justicia, surgida de la igualdad, que sola garantiza el concepto de *común*.

Dejando de lado, por ahora, este aspecto, es oportuno volver al asunto de partida. Montaigne se sirve del «otro mundo», del Nuevo Mundo, como prueba de la no unicidad de la existencia de los mundos conocidos y, por tanto, prueba de la variedad y multiplicación y vicisitud de las formas de la naturaleza, diversidad que incorpora en su *visage pareil et universel* (II, 12), para después erigir ese mismo mundo acabado de descubrir, su diversidad, en una de las mejores formas de la naturaleza que funcionará en la economía de los *Ensayos*, como norma para el propio tiempo enfermo y para la humanidad corrompida, —ahora desnaturalizada— como tierras más allá. De hecho, Montaigne precisa en *De la educación de los niños*: sus pensamientos y su inteligencia avanzan a tientas, titubeando, vacilando y tropezando, e incluso cuando ha avanzado lo máximo posible, no se siente satisfecho. Ve todavía otras tierras más allá, pero en una visión confusa y como en una niebla que no puede disiparse. Y se prepara para hablar indistintamente de todo lo que se presenta en su mente (ideas), sirviéndose solo de sus propios medios naturales (I, 26).

Clavar una cuña (clavo) en la rueda del tiempo

En más de una ocasión Montaigne atribuye un valor normativo al estado original del hombre (I, 36), mientras recuerda la necesidad de distinguir las leyes naturales, pertenecientes al estado de la naturaleza (*así éramos*), de aquellas que las han destruido. En *Sobre unos versos de Virgilio* las define como *reglas positivas de tu invención*, leyes artificiales que mantienen su crédito no solo porque sean justas, sino porque son leyes. Ese crédito es solo el hábito con su peculiaridad de volver imposible lo que no lo es.

La conclusión implícita se abrirá a un horizonte más vasto que podrá alcanzar únicamente quien acepta la mirada de la naturaleza, una mirada genética, que Montaigne reconduce a un punto conclusivo que puede leerse en el capítulo *De la experiencia*: «Ahora bien, las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. Este es el fundamento místico de su autoridad; no tienen otro. Lo cual les conviene mucho. A menudo están hechas por necios, las más de las veces por gente que, por odio a la igualdad, carece de equidad, pero siempre por hombres, autores vanos e inciertos. Nada es tan grave, extensa y habitualmente falible como las leyes. Quien las obedezca porque son justas, no las obedece justamente por el motivo correcto» (III, 13).

La cuestión del fundamento resulta central para la manera de pensar de Montaigne. También la costumbre apoyándose a sí misma, en un círculo vicioso de autorreferencialidad, se autorreproduce. Su trabajo consiste en perpetuar y multiplicar prejuicios irreductibles. Para librarse de ellos, el primer paso es determinar el punto crítico desde el que se genera el proceso de desviación de la naturaleza. El bordelés lo expresa con una metáfora de fuerte intensidad expresiva: «Quien desee deshacerse de este prejuicio violento que es la costumbre, encontrará muchas cosas recibidas con una determinación indudable, que no encuentran apoyo más que en la barba cana y en las arrugas de la costumbre que las acompañan, pero, una vez

arrancada esa máscara, y relacionando las cosas con la verdad y la razón, ese alguien sentirá como si todo su juicio se hubiera convulsionado y, sin embargo, vuelto a colocar en estado mucho más seguro» (I, 23), liberado de la caverna platónica y listo para iniciar un nuevo camino de autodeterminación.

En el íncipit de *De la costumbre de vestirse*, el diseño está bien trazado: si desde cualquier parte que se quiera debe forzar toda barrera de la costumbre, tan escrupulosamente invasiva como para bloquear todas las vías. Montaigne se las ingenia, como Giordano Bruno, para clavar un clavo en su rueda para no ir a peor. En *De la presunción* señala que querría usar la cuña de su método para clavársela, detener el proceso y abrir otros caminos: «si yo pudiera plantar una cuña en nuestra rueda y detenerla en el punto en que se encuentra, lo haría de buena gana» (II, 17). Pero la cuña es precisamente el instrumento epistemológico que permite a los *Ensayos* alcanzar el umbral del descubrimiento de un nuevo paradigma temporal y configurar y legitimar el concepto de *pluralidad/posibilidad* también en la dimensión de la historia. Sin embargo, Montaigne da testimonio del recorrido en el intento de establecer la superioridad del Nuevo Mundo, respecto a la utopía y el mito, como algo inherente al orden de lo real, de la experiencia, de la praxis —y signo de la posibilidad de posteriores espacios/tiempos de la naturaleza allí donde la naturaleza se identifica a menudo con *espíritu humano/humana naturaleza*.

No se puede negar que también en el caso del Nuevo Mundo Montaigne continúa jugando con los silenos. Por una parte, es la verificación de la eficacia del escepticismo metodológico que no ha cerrado el espacio ni el tiempo, la idea de que existen otras tierras posibles. Por la otra, se convierte en la convicción y la certeza de la bondad de un mundo *more naturae*. Tanto más cuanto que el razonamiento montaigniano no se cerrará en el círculo de la oposición naturaleza/civilización. Su personal conversión del escepticismo se abrirá a otras posibles dimensiones temporales en la civilización (a partir de Venecia, donde esperaba al final de la vida ir a desempeñar la función de embajador, Lahontan, Angrougne, quizá Polonia,

etc.), resultado de una acción recíproca entre dos fuerzas opuestas que, lejos de excluirse, podrán reforzarse mutuamente.

El país infinito

Montaigne retoma la idea clave de la fuerza de su contraargumentación. Los pírricos habían utilizado sus argumentos y su razón solo para destruir la evidencia de la experiencia. Pero precisamente ese interés por la postura intelectual de Pirrón y de su escuela se convierte en la piedra angular para construir el problema del país infinito. Su investigación epistemológica se basa en la obsoleta doctrina ptolemaica. El cosmógrafo Ptolomeo había fijado los límites del mundo. Todos los antiguos filósofos creían tener su medida. Hace mil años, poner en duda la ciencia de la cosmografía y las opiniones compartidas habría sido *pirronizar*, y una herejía defender la existencia de los antípodas. El bordelés subraya que la cosmografía moderna está repitiendo el mismo error de valoración: frente al descubrimiento de una extensión infinita de tierra firme (una extensión aproximada a la conocida, arriesga Montaigne), los geógrafos de su tiempo aseguran que ahora se ha descubierto todo y se ha visto todo. Pero el problema persiste: si Ptolomeo se engañó sobre los fundamentos de su razón, ¿no sería absurdo fiarse de este enfoque decisivo y cerrado a nuevas perspectivas?

El resultado epistemológico llega a un punto indiscutible y hace sentir sus efectos incluso en el orden cosmológico. Montaigne encuentra quizá más sensato y realista considerar que «este gran cuerpo que llamamos mundo sea cosa bien diferente de lo que juzgamos» (II, 12). La misma revolución copernicana (que el autor considera preferible a la teoría geocéntrica de Ptolomeo) se introduce en la misma perspectiva: ¿quién sabe si el tiempo tendrá la manera de desaprobar el heliocentrismo mantenido por Copérnico? A buen entendedor, pocas palabras bastan. Útil, e incluso indispensable, seguir pirronizando en el único sentido admitido por Montaigne: «Aquel que se imagine una continua confesión de ignorancia, un juicio sin propensión ni inclinación, sea cuando sea, concibe el pirronismo» (no solo sobre el plano espacial).

Ahora Montaigne ya ha alcanzado un espectro de saturaciones y suturas conceptuales. El tema de la debilidad de la razón se ha mostrado tan prolífico como para colocar todos los planos del ser en sus declinaciones espacio-temporales. También *De los coches* consistan un elogio de la crítica de la razón débil. El saber de todo el género humano sumado a lo largo de los siglos no es nada frente a lo que se ignora. La curiosidad de los más curiosos es limitada y pobre, por lo poco que ve y entiende sobre lo que tiene bajo los ojos. No es distinto a la historia política de los gobiernos y de las naciones, «consideramos como milagrosa la invención de la artillería y la prensa, y otros hombres en el otro extremo del mundo, en la China, gozaban de ellas hace mil años».

Todo se condensa en el punto central: la ontología escéptica de la pobreza estructural de la inteligencia humana es un recurso y no un límite. «Si viéramos el mundo en la misma medida que no lo vemos, advertiríamos sin duda una perpetua mutación y vicisitud de formas. Nada hay único y singular en la naturaleza, mas sí en relación con nuestros medios de conocimiento, que constituyen el miserable fundamento de nuestras reglas y que nos representan fácilmente una imagen falsísima de las cosas». La circunstancia de que Occidente, nuestro mundo, haya acabado de encontrar otro, propone al bordelés una nueva pregunta: ¿quién nos garantiza que sea el último de sus hermanos, puesto que demonios, sibilas y los propios hombres hasta ahora lo han ignorado? Este Nuevo Mundo no es menos extenso y vigoroso, pero sí es tan ingenuo e infantil que todavía se le enseña su abecedario.

La juventud de un país infinito mira hacia el futuro. De hecho, en el momento en el que Montaigne, a causa de la razón débil, pone en duda la solidez de los descubrimientos humanos, se abre a la esperanza: ¿quién asegura que no se encuentren otros mundos, dimensiones, formas y tiempos del humano, otras tierras más allá de orden físico y metafísico? Otra forma para reafirmar cómo se llama *extranjero* y *extraño, barbarie* y *monstruosidad*. a lo que no se conoce, mientras pertenece al orden común.

En el capítulo *De una criatura monstruosa* insiste: el Dios/naturaleza ve en la inmensidad de su obra la infinidad de las formas que ha incorporado en ella; y tal vez la forma más sorprendente a nuestros ojos se relaciona con cualquier otra del mismo género desconocida para el hombre. Su perfecta sabiduría produce solo bondad, comunidad, regla. Es el hombre quien ignora su disposición y relación, mientras considera contranatural lo que sucede frente a la costumbre y no comprende que todo, cualquier cosa, es conforme a ella. «Que esta universal y natural razón desaloje de nosotros el error y la sorpresa que la novedad nos procura» (II, 30).

¿Hasta dónde puede llegar la posibilidad?

La educación de la mirada hacia las noticias (unas *noticias* que no deben confundirse con el luteranismo y las guerras civiles) no es solo un ejercicio de inteligencia social. En *Locura de los que pretenden distinguir lo verdadero de lo falso con la aplicación de su exclusiva capacidad*, el tono es el mismo. El bordelés hace entrar en escena el concepto de *verosímil* y su función heurística. Mientras estigmatiza como necia presunción despreciar y condenar como falso lo que no nos parece verosímil, se entretiene sobre el papel de la razón que le ha enseñado que «el condenar así resueltamente una cosa como falsa e imposible vale tanto como considerar que el hombre tiene guardados en su cabeza los límites que puede alcanzar la voluntad divina y los del poder de la naturaleza misma». El concepto de *verosímil* diverge sobre coordinadas ahora estables. Dios y naturaleza no pueden ser reconducidos a la medida humana, a su capacidad y competencia. El infinito poder de la naturaleza merece una capacidad de juicio más atenta y un mayor conocimiento de nuestra ignorancia y debilidad (I, 27). A nadie se le escapa que en el fragmento conclusivo el tema se ha convertido en uno: la naturaleza que ha englobado en ella la divinidad (y no al revés). Por eso condenar algo como imposible significa «entender que sabemos, con una temeraria presunción, hasta dónde llega la posibilidad» y no distinguir la diferencia entre *imposible* e *inusual*, entre lo que es «en contra del orden natural» y contra el sentido común de los hombres. Posible por su opuesto.

Aquí entra en escena también la función epistemológica, ética y proyectual de la imaginación, la única facultad que puede hablar «sobre lo que puede ocurrir» (I, 21). Con un préstamo del lenguaje de la profecía, Montaigne muestra un camino que hay que seguir, y lo señala con el dedo. En el fondo siempre se encuentra el fragmento de Heráclito sobre el oráculo pítico retomado por Plutarco: «el señor cuyo oráculo está en Delfos no dice ni oculta, sino indica por medio de signos». Y Mateo 11,10. Método, según

Montaigne, puesto en marcha por Plutarco (I, 26; III, 9), también en este caso, verdadero maestro del arte de vivir.

El lector perspicaz, que sabe construir el sentido de la escritura cooperando con el autor, todavía ve en las consideraciones montaignianas sobre el salvaje un residuo del discurso teratológico. El salvaje todavía está conectado de alguna manera a la teratología, pero al fin y al cabo se trata de una evidente forma atípica que recupera el étimo clásico, una teratología de signo opuesto, contraria a la aristotélica, una paradójica teratología positiva. Si el salvaje es *monstrum*, lo es en el único sentido de monstruosidad aceptado por Montaigne, en su ser signo de otro. Parecido al portento, muestra algo señalándolo. Su diferencia, su otredad, es *monstruosa* en el sentido etimológico, *monstrua*, encierra indicios, se conecta al *monere*, hace ver, anuncia, enseña una conducta y prescribe, aludiendo a ellas, el camino que hay que seguir.

Pero la historia y la humana capacidad parecen superar adivinación y profetismo. Si demonios y sibilas han ignorado la existencia de otros mundos, la profecía ha sido superada por la evidencia de la experiencia, por el orden de lo real. Aunque los propios hombres lo han ignorado, luego con la fuerza de la inteligencia (crítica y escéptica) lo han encontrado. Pero han encontrado no solo un fósil del ser humano ignorado que remite a un estado pasado, sino un nuevo mundo, otro mundo que en la hermenéutica de los *Ensayos* muestra otro y alude a otro, signo de otro. Ahora se comprende mejor la frase montaigniana según la cual la inteligencia humana es el máximo obrador de milagros, capaz de encontrar lo que es según naturaleza y no contra ella.

De ahí Montaigne parece querer indicar que vuelve a empezar, desde las implicaciones del concepto de *distinto/posible*. Montaigne no cree que pueda hablarse más de unicidad del mundo, pero sí que puede pensarse en el concepto de *unidad* en la pluralidad: no la unidad indiferenciada, que elimina las diferencias, sino el movimiento dialéctico en cuya diferencia y similitud enlazan y a veces se solapan sus caminos, el resultado de la dignidad de la pluralidad. Se encarga de demostrar cómo la extrema

disimilitud (diversidad) a veces esconde la similitud (identidad) de las formas diferentes y discordes entre ellas, y que necesita aprender a buscar la semejanza, no detenerse en la diferencia en razón del descarte por una norma no basada en fundamentos universales y razonables, sino solo en el poder tiránico de la costumbre. La identidad es mucho más compleja que la diversidad y, a veces, le hace llegar al pesimismo: ningún arte puede igualarla (III, 13). Sin embargo, justo en función de la búsqueda de la identidad tiene lugar de manera bien visible la analogía moral entre antiguos filósofos y salvajes, en función del *ars bene moriendi* y *ars bene vivendi*, con todas las consecuencias rehabilitadoras del otro mundo. El problema es ontológico. Si existen diferencias, órdenes y grados, insiste la *Apología de Ramon Sibiuda*, eso sucede bajo la forma de una misma naturaleza.

Cuerpos ensacados sin orden. La moderna ciudad de los malvados

Frente al desastre de las guerras civiles, *guerras monstruosas*, Montaigne no renuncia a pensar en la idea de una sociedad más justa y en la fenomenología de los vínculos sociales, por oposición a cada forma de política «monstruosa y contranatural», como la definirá en *De la conveniencia de juzgar sobriamente de las cosas divinas* (I, 32). La preocupación es poner de relieve la diferencia entre utopía (Platón y la *República* y los poetas que cantan la Edad de Oro) y el hecho constatable, en la experiencia, de la existencia de otro mundo, de otra posibilidad para el espíritu humano, o sea, de un nuevo paradigma temporal en el orden de los hechos. Aunque uno podría preguntarse si esa no es, en el fondo, una de las formas de la utopía. En el discurso montaigniano, el Nuevo Mundo asume un valor regulativo, una especie de utopía antiutópica.

Montaigne distingue el orden de los hechos del orden del derecho y de los principios, especialmente cuando el orden de los hechos está corrompido. En *De la vanidad* afirma no saber adaptarse a las costumbres actuales de su estado, a una forma de estado muy desenfrenada y peor que la Edad del Hierro, para la cual, según Juvenal, la naturaleza no ha encontrado nombre ni metal para designarla (Juvenal, XIII, 2830). Además de la guerra, los *Ensayos* identifican una de las razones de la decadencia en el hecho de que, como precisa en *Del arte de conversar*, «las dignidades y los cargos se otorgan necesariamente más por fortuna que por mérito […] Preciso es, por consiguiente, que nos escojan por conjeturas y a tientas, movidos por la familia a que pertenecemos, por nuestras riquezas, por doctrinas y por la voz del pueblo, que son argumentos débilísimos». El bordelés piensa que «una perfecta forma de gobierno» podría ser instaurada por quien, por el contrario, juzgara según la justicia y escogiera a los hombres según la razón. En el orden de los hechos, la sociedad humana se

mantiene unida cueste lo que cueste. En cualquier condición en la que estén los individuos, se agazapan y se colocan, moviéndose y amontonándose, como cuerpos mal apilados que se ensacan sin orden y encuentran por sí solos una manera de unirse y tomar asiento unos entre otros, a menudo mejor que como el arte del buen gobierno hubiera sabido disponerlos.

Montaigne establece como emblema universal de la sociedad civil la ciudad de los malvados, Ponerópolis, en la que el rey Felipe reunió a un montón de hombres, los más malvados e incorregibles. Con sus propios vicios crearon un ordenamiento político y una sociedad cómoda y ordenada. En un intento posterior de explicar la génesis de la mala sociedad, Montaigne se refuerza en la idea de que es fruto de la necesidad de reunir a los hombres y unirlos, y que esa propia unión fortuita se transforma después en ley. Incluso las sociedades más salvajes en el orden de lo real han mantenido sus órganos políticos y también salud y longevidad como sabrían hacerlo las de Platón y Aristóteles. El orden de lo real lleva a la conclusión de que la tratadística sobre el buen gobierno, las descripciones imaginadas por el arte se consideran ridiculas e inadaptadas para ser puestas en práctica. El orden de los hechos sanciona su desconexión de la teoría, del orden del derecho y los principios. El filósofo de Burdeos cree que las grandes y largas discusiones sobre la mejor forma de gobierno y sobre sus reglas son discusiones que convienen solo al ejercicio del espíritu, argumento de debate y de disputa, que no tienen vida en otro lugar. Sin embargo, añade que tal descripción de gobierno, sería válida en un mundo nuevo, pero que los hombres ya están ligados y habituados a ciertas costumbres. No se generan como Pirra o Cadmo.

De hecho, nos encontramos en la condición de que si nos ponemos a reeducar al hombre, se rompe el todo. Pero no por eso es necesario detenerse en el orden de lo real, en la evidencia de la experiencia, para utilizar su léxico. Si el pirronismo metodológico ha funcionado para el concepto de lo ilimitado de las fronteras del mundo físico, que no por casualidad Montaigne denomina *país infinito* —la América como espacio del humanismo—, este mismo principio debe valer también para la historia

del mundo, la sociedad, la *police du monde*, para todas las manifestaciones del hombre y sus coordenadas temporales, para el tiempo del humanismo. Otras formas humanas son todavía posibles, superiores por nobleza de las formas a los antiguos, que, como Montaigne ha aclarado, en la historia no han representado el supremo esfuerzo de la naturaleza: «descubrimos cuán fértiles en otros espíritus distintos de los nuestros eran aquellos siglos pasados. Acontece con esta suerte de fertilidad cual con todas las demás producciones de la naturaleza: no puede afirmarse que entonces empleara su esfuerzo último» (III, 6). Le queda mucho por hacer. Producción de formas superiores a las propias formas salvajes si, como los *Ensayos* han demostrado en muchos capítulos, los salvajes son antiguos del Nuevo Mundo, es decir, equiparados a los mejores filósofos de la antigüedad. Y es exactamente esta consideración —que la naturaleza podrá producir formas aún mejores— la que construirá un horizonte de espera, preludio de un nuevo paradigma temporal, y al mismo tiempo desviará la concepción de la historia al carácter cíclico que los estudiosos de Montaigne han interpretado a menudo indebidamente, ampliando el girar en círculo a todo el paradigma histórico.

Tomar a los hombres ya formados, en el léxico de Montaigne decaídos y degenerados, ligados a la identidad intolerante del hábito, impide captar otras posibilidades a partir de la propia naturaleza original. No permite configurar la eventualidad de la novedad que, a diferencia de la innovación, es mera modernidad, peor que la Edad del Hierro en los términos en que Montaigne la ha estigmatizado a ultranza, y abre otros horizontes, miradas plurales.

Si, entonces, se tomaran como modelo hombres no corrompidos, formados no por el hábito, sino solo por la naturaleza que los gobierna con leyes naturales y universales, el Nuevo Mundo se convertiría en la restitución montaigniana horizonte e indicio para lo viejo de un nuevo inicio. Todo debe ser aún posible y la idea de la decrepitud del mundo puede encontrar la de su rejuvenecimiento. El perpetuo florecer, fluir, perecer de formas se atestigua para el futuro como una inagotable reserva

de posibilidades. Si la observación de lo que no existe no es un buen criterio para lo que puede existir, la existencia del Nuevo Mundo, evidencia de la experiencia, se convierte en seguro indicio de la posibilidad del rejuvenecimiento de lo viejo.

Los dioses quieren jugar al balón con nosotros. Nada cae allí donde todo se derrumba

El otro camino indicado en los *Ensayos* es el intento de responder a la siguiente pregunta: si todo se derrumba, ¿cómo puede aún subsistir un estado tan enfermo? En el orden de los hechos subsiste basándose y alimentándose en los propios signos que anuncian la ruina. Pero los estados que han alcanzado el punto más bajo de la decadencia y de la rueda del tiempo, del círculo de la vicisitud, no están muertos del todo. Frente a una sociedad que es incapaz de curarse y es tan intolerante como para intentar desembarazarse de lo que le perturba a cualquier precio, librarse del mal presente no es una curación, sino que requiere una mejoría general de la condición (III, 9).

El estado enfermo no está muerto. Los dioses quieren jugar al balón con nosotros. La historia nos ha enseñado que no todo lo que se tambalea cae, y «esta sociedad universal de mal y de amenaza» puede dar consuelo y esperanza, si por naturaleza nada cae allí donde todo se derrumba. Y entonces, ¿cuál será el remedio, sin desembocar en el desconsuelo? Existen aún caminos para la salud/salvación. Montaigne solo elude aparentemente la otra pregunta que ya se había planteado: ¿solo un dios puede salvarnos? El calco es horaciano. Dejando atrás la parénesis, mira paradójicamente al orden de los hechos, a la experiencia que aquí adquiere un significado nuevo, en virtud del razonamiento que acompaña la dimensión factual del Nuevo Mundo. Pero si el Nuevo Mundo es uno de los caminos vislumbrados, pese a su asincronía, Montaigne sugiere que no es el único. Aunque entiende que ninguno se salva por sí solo.

En la propia modernidad, siempre en el orden de los hechos, en el tiempo sincrónico de los civilizados, Venecia, estado de la libertad, y Lahontan (y Angrougne), el pequeño Estado feliz que a su manera ha repetido, *mutatis mutandis*, la negación de que los signos de la sociedad

civil moderna son salvajes, al cual hace referencia el capítulo *De la semejanza entre padres e hijos* (II, 37), parecen ofrecer vías de salvación. En el orden de lo real, Montaigne hace referencia, mediante La Boétie, no solo al buen gobierno de Venecia, donde ni siquiera el peor de los ciudadanos querría ser rey, sino también a la felicidad de vivir asociado al «pequeño estado», velado de tonos «americanos», en la «pureza de su gobierno», negación de las disoluciones de nuestro pobre estado, que emerge del capítulo *De la inconstancia de nuestras acciones*.

Entonces, ¿cómo volver a empezar? Comprendiendo que el nudo que vincula a los otros según la ley de lo honesto debe ser «más riguroso y opresor que no el de la sujeción civil» (III, 9). Montaigne preferiría con creces romper la prisión de un muro y de las leyes que no la de su palabra. Está reconfigurando la relación moral-política en los mismos términos que en el capítulo *De lo útil y de lo honroso*. La vía de salvación es la adopción de una moral política. Tal vez el milagro de un deseado retorno, entregado a la figura de Epaminondas, milagro de la naturaleza y del arte, emblema de aquel que ha sabido practicarla. Todo eso reconduce al tema del vínculo y de lo vinculable, a la fenomenología de la relación con el otro. Pero conjuntamente a la forma ejemplar del concepto de amistad, forma de vínculo individual/social perfecto, el proyecto montaigniano resulta siempre más claro. Más allá de la tolerancia, en el orden del derecho y de los principios, Montaigne busca la unidad y la paz social, segura vía de salvación para la humanidad flagelada por guerras fratricidas. Montaigne piensa en el camino que hay que seguir para que el lector que sabe leer lo que el autor no ha sabido, podido o querido decir pueda captar su mensaje. Porque en todo caso se trata de un discurso, de un verdadero y propio razonamiento. Un razonamiento que, en estrecha analogía con el otro discurso, el de La Boétie, germina a partir de las premisas boetianas del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, pero también a partir de sus conclusiones, apelando a la amistad, «nombre sagrado y cosa santa», fundamento del vivir bien, la que la filosofía moral desde siempre ha denominado, precisamente, la *vida buena*.

La Boétie había precisado dos aspectos complementarios que caracterizarán el concepto de *amistad*. La amistad es el único vínculo que forma la célula del vivir asociado como compañía: individuos «que se aman entre ellos» (contra el *complot* de los cómplices), y tiene su verdadero terreno en la igualdad. Su verdadero fruto es la igualdad que nunca avanza renqueando, sino que se mantiene siempre en perfecto equilibrio. En I, 42, *De la desigualdad que existe entre nosotros*, Montaigne retoma el nexo amistad-igualdad, y precisa: «el estado más perfecto y el fruto más dulce».

De la amistad y la libertad voluntaria

Montaigne había dispuesto en este punto de parada un camino prospectivo. A partir de *De la amistad*, en estrecha conexión con las páginas *americanas* de *De los caníbales* y *De los coches*, sugiere propiamente que ni siquiera los antiguos, y quizá tampoco el Nuevo Mundo, representan el supremo esfuerzo realizado por la naturaleza. El último grado o esfuerzo de la naturaleza, parece indicar, es el modelo de amistad perfecta en su multiplicación *en confraternidad*, boceto de proyecto de paz perpetua, en el que los hombres libres, como quería La Boétie, a quienes llamaba «gentes completamente nuevas», ejerzan nuestra libertad voluntaria, permanezcan como amigos perfectos unidos e indivisibles en la diversidad, incluida en la ley natural que es, por encima de todo, ingeniosa mezcla de diferencias. La amistad perfecta, la amistad entre dos de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, perfección del propio concepto de *vínculo*, multiplicada en su ser *una y unida* a la célula madre de la sociedad, sigue el orden de la naturaleza cuyo principio es la perpetua multiplicación de las formas.

En esta idea de *confraternidad* hay quizá algo de profético y de mesiánico. La forma alude a algo milagroso y funciona, frente a la indignidad de los tiempos, como una nueva alianza. Es el síntoma de la aspiración a la unidad social y a la paz universal. Los amigos, únicos e indivisibles, se incluyen, como la diversidad, en la cara uniforme y universal de una misma naturaleza que ordena la unidad en la diferencia. En este caso, la ingeniosa mezcla de naturaleza daría vida a una ingeniosa mezcla de la nueva sociedad. Y Montaigne no tarda en reactivar su dimensión política como regeneración del orden de la naturaleza, madre, guía prudente y justa. También se le consideraba una especie de milagro de la naturaleza combinada con el arte.

De los caníbales a los amigos, de los amigos a los caníbales, el capítulo *De la amistad* no es un simple *pendant* de *De los caníbales*, como tampoco

lo es *De los coches*. El intento de leerlo *en politique* ha producido algún resultado remarcable. Si el Nuevo Mundo le sirve a Montaigne para hacer una propuesta normativa, lo mismo vale para el concepto de *amistad*. Todo el léxico del capítulo es político. El capítulo dedicado a la amistad, partiendo de las suposiciones del Nuevo Mundo, mira más allá hacia un mundo nuevo, el mismo esperado, *inter linea*, en *De la presunción*. La ambivalencia imperfecta o el casi quiasmo entre los dos conceptos (*Nuevo Mundo* y *mundo nuevo*) encuentra aquí su razón de ser.

El tema de la amistad como vínculo perfecto entre sujetos merece un análisis detallado de la articulación y de los tiempos que proporcionan los *Ensayos*. Montaigne, como a menudo se ha creído, no es ajeno a la idea de equidad de los vínculos sociales. La democracia —que en *Nuestros deseos van más allá de nosotros mismos* a veces dice odiar, como cuando, con «inhumana injusticia», condena a muerte a Sócrates o a Diomedón y a sus ilustres capitanes— les parece, a pesar de todo, el «sistema de gobierno más natural y equitativo» (I, 3).

En el fondo, la unidad del género humano, casi en los mismos años, era también el sueño de La Boétie, verdadero *alter ego* de Montaigne, que en el *Discurso de la servidumbre voluntaria* había esbozado la gran casa de la naturaleza/razón como universal, *id est* común, morada de los hombres, orden de la naturaleza. Montaigne reconstruye el mismo concepto, desde un punto de vista aparente, accesorio y *pendant* del precedente, y lo encamina al punto exacto en el que La Boétie, en el éxplicit de su panfleto, discute sobre la amistad. *De la amistad*, una especie de traición/cumplimiento de la *Ética a Nicómaco*, impulsando la amistad perfecta entre dos, *more aristotélico* y según el canon clásico, llega al plano político del vivir asociado. También esta vez casi *en passant*.

Tras haber registrado y discutido las prerrogativas de la amistad entre dos, irrepetibles en su perfección, Montaigne en dos ocasiones distintas se detiene en el «acuerdo de las voluntades» que connota la amistad, la voluntad común, la *voluntad común* de los dos amigos, «mezcla […] universal». Este tipo de amistad, precisa, «quintaesencia de toda esa

mezcla», es confusión total de las voluntades. Todo en común, ausencia de mío y tuyo, «voluntades, pensamientos, juicios…», fruto de la «libertad voluntaria» que está en la génesis del total connubio de voluntades que, a su vez, domina el alma de una soberanía absoluta, comunidad total y divino vínculo. Montaigne añade: «Es un milagro grande el duplicarse y no lo conocen bastante los que hablan de triplicarse. Nada es tan raro como poseer su semejante; quien crea que de dos personas estimo a la una lo mismo que a la otra o que dos hombres se quieran y me estimen tanto como yo los estimo, convierte en varias unidades la cosa más única e indivisible». La insistencia sobre este aspecto parece ser eficaz, ya que el propio Starobinski ha interpretado en ella una intuición contractualista, una configuración (*avant la lettre*) del yo común rousseauniano, aunque el denso texto de La Boétie presentaba ya algunas coordenadas de matriz comunitaria.

Lo de Montaigne es una invitación que no oculta la extrema dificultad de su realización. Multiplicar en confraternidad lo más único e indivisible significa realizar la voluntad común de la cual es portadora la amistad perfecta, con soberanía absoluta (el léxico es todavía, *transversis itineribus*, bodiniano), haciendo de ella la célula madre de la sociedad futura. Algunos indicios internos en *De la amistad* —la insistencia sobre la «voluntad común», el «acuerdo de las voluntades», la «soberanía absoluta» que deriva de ellas, y otras expresiones del mismo campo semántico que trasciende la relación privada entre dos— podrían funcionar como espías para la escala política.

Con el tema de la amistad como vínculo perfecto de la «libertad voluntaria» (superior a la filiación fisiológica como mera necesidad natural, al amor y a la «licencia griega»), Montaigne rompe la línea divisoria entre público y privado, rompe las fronteras del yo consigo mismo, en su duplicación entre *yo público y yo privado*, propone la política de la amistad, la política de la relación individual, supera la dicotomía en el concepto de *común*.

Confraternidad, *cum fratria*, en el léxico secularizado montaigniano significa amistad perfecta en común, coexistencia en cuanto a coesencia. El hombre es al fin y al cabo animal político. La amistad como vínculo social es el cumplimiento de la perfección de la naturaleza y de la sociedad. En Montaigne es el don y el fruto de la conversión del escepticismo. En el fondo, el bordelés ya nos había advertido: el espíritu humano es el máximo operador de milagros. Una posterior referencia a Bruno, tomada de la *Expulsión de la bestia triunfante*, podría servir como sello también del pensamiento de Montaigne. Muchas cosas son posibles aunque no sean justas, pero nada es justo que no sea posible.

Justicia injusta. Contra la tortura y la pena de muerte

¿Cuántas veces ya no soy yo? Filosofar es aprender a morir

Montaigne presenta la muerte como la forma ontológica asumida por la igualdad (I, 20). La sustancial igualdad entre los hombres en el común destino de la muerte se deriva de las *Cartas a Lucillo* de Séneca. «Todo se estremece al par de vosotros. Mil hombres, mil animales y mil otras criaturas mueren en el propio instante que vosotros morís.» Lucrecio les ha enseñado el valor cósmico y universal de aquella que los romanos hubieran preferido que fuera un simple sílaba (*mors*): la muerte es un trozo del universo, un trozo de la vida del mundo, la condición del nacimiento, del venir al mundo, del existir, del nacimiento a la existencia, en definitiva, «es una parte de vosotros mismos».

La muerte, inevitable y universal, implacable como la piedra de Tántalo que rueda sin parar, según la imagen ciceroniana (*Sobre los límites del bien y del mal*, I, 18), es el final de la carrera, aunque a veces se trate de un final accidental, como en el caso del hermano de Montaigne, el capitán de San Martín, de solo veintitrés años. Para no tener miedo, necesita aprender a practicarla todos los días, con la fuerza anticipadora de la fuerza de la imaginación. Necesita quitar a la idea de la muerte la extrañeza, el miedo de la no costumbre, convertirla en habitual y esperarla dondequiera. Rumiar constantemente los propios pensamientos y deponerlos en sí mismos, para estar siempre preparados para lo que pueda suceder.

El miedo acaba en la conciencia de que «filosofar es aprender a morir». El capítulo dedicado a este tema, uno de los más filosóficos y agudos de todo el proyecto de los *Ensayos*, sigue los pasos de Séneca (*Cartas*, 26) respecto a que la meditación de la muerte es la meditación de la libertad, y quien ha aprendido a morir ha desaprendido a servir. «El saber morir nos libera de toda atadura y coacción» (I, 20). Quien ha aprendido a morir, por tanto, ha aprendido a vivir: «tal es la verdadera y soberana libertad que nos proporciona la facultad de reírnos de la fuerza y de la injusticia, así como zafarnos de los grilletes y de las cadenas» (ha aprendido a *desaprender* el mal de la servidumbre). Montaigne insiste: quien enseña a los hombres a morir les enseña a vivir.

Después se pregunta: desde el momento en que estamos amenazados por tantos tipos de muerte, ¿no hay quizá más mal en temerlas todas que en soportar una sola? Existen muchas muertes en la vida que el hombre ignora o que denomina de otra manera. La juventud que muere en su esencia es una muerte más dura que la muerte de una vida languideciente y la muerte de la vejez. De hecho, el salto del mal-ser al no-ser no es tan pesado como lo es el de una existencia dulce y próspera a una existencia penosa y dolorosa, es decir, del bien-ser al mal-ser. En *De la experiencia* se respira un aire análogo: «Tengo retratos de mi forma a los 25 años de los 35 años: los comparo con el de ahora. ¡Cuántas veces ya no soy yo!» (III, 13).

El jardín inacabado. La col del huerto

La vida (o mejor dicho las vidas) muere en otra, distinta, pero sea como sea es vida. El hombre es entero en cada momento. Montaigne lo recuerda en el último capítulo de los *Ensayos*: «Cuando bailo, bailo. Cuando duermo, duermo». Y si en I, 20 concluye, en una adición manuscrita, que no hay nada de malo en la vida para quien ha captado plenamente que la privación de la vida no es un mal de la vida, dicha concepción, altamente filosófica, de aprendizaje de la muerte se identifica con la convicción de que la obra ininterrumpida de nuestra vida es construir la muerte y, en consecuencia, nuestra libertad en su amplio espectro semántico. La libertad de pensamiento, de palabra y de acción es el gran don de La Boétie, su amigo fraternal. Montaigne admite su aversión hacia toda forma de tiranía, activa y pasiva (III, 7).

A pesar de todo, el hombre ha nacido para actuar. Montaigne insta a la acción; se actúa, se alargan las cosas de la vida todo lo que se puede —y desea para sí mismo que la muerte lo coja cuando esté plantando sus coles en el huerto, indiferente a ella y aún más a su huerto inacabado.

Pero en el orden de lo humano y el orden del cosmos, el principio de la muerte desempeña funciones similares y distintas. Si nuestro nacimiento ha marcado el inicio de todas las cosas, la muerte será la muerte de todas las cosas, consideración que ciertamente no gusta a la censura. La muerte es un dejar sitio a otros, como otros nos han dejado sitio a nosotros, continuidad y teleología del género humano. Sigue siendo un trozo del universo, como quería Lucrecio. El valor ontológico de la muerte configura también el cosmos, cuyo núcleo primitivo es la dialéctica vida-muerte: la muerte es origen de otra vida. «También lloramos, también nos costó entrar en esta. También nos despojamos de nuestro viejo velo al entrar en ella.» Lo largo y lo breve no pertenecen a las cosas que ya no son, y se permanece en la condición temida (la muerte) tanto tiempo como si se hubiera muerto joven.

Se vive a expensas de la vida. El mundo tiene sus estaciones, exactamente como el hombre.

La metáfora organicista, aplicada al cosmos, reclama infancia, adolescencia, madurez y vejez del mundo. El mundo, que ha jugado su papel, no conoce otra astucia que volver a empezar. Se gira lucrecianamente en el propio círculo y se permanece en él. «La muerte sería menos de temer que nada, si existiera algo que fuera menos que nada.» Con Epicuro, autor de la célebre carta a Meneceo, declara: esa no nos concierne ni de muerto ni de vivo. Vivo porque son; muerto, porque ya no son. Con Séneca (*Cartas*, 77 y 61), la vida es toda entera sea cual sea el momento en el que acabe, y la utilidad de vivir no radica en la duración, sino en el uso de la vida. Hay quien ha vivido mucho viviendo poco. Está en la voluntad, no en el número de años, haber vivido suficiente.

La naturaleza invita a salir de la vida como se ha entrado en ella. El mismo paso de la muerte a la vida, sin sufrimiento ni susto, se hará de la vida a la muerte. La existencia está dividida en partes iguales entre la vida y la muerte. El primer día tras el nacimiento se empieza tanto a morir como a vivir. Durante la vida se está muriendo, «y la muerte ataca con mayor violencia al moribundo que al muerto, más vivamente, más esencialmente». Ahora Montaigne añade en un texto tardío una frase que será estigmatizada por las censuras póstumas: la vida en sí no es ni un bien ni un mal; es la morada del bien y del mal, según la elección que se haga, frase que implica de una manera estructuralmente significativa la libertad del querer, la voluntad propia, la libertad de conciencia. La propia naturaleza, Montaigne sigue aún a Séneca (*Cartas*, 93), pregunta si es más justo que el hombre obedezca a la naturaleza o la naturaleza al hombre.

Compadezco muchísimo a los moribundos

Varios capítulos de los *Ensayos* definen la posición montaigniana frente a la tortura —forma de crueldad que va más allá de la muerte simple— y la pena de muerte (por lo menos I, 26; II, 5,11, 27; III, 11). Su mayor valor y la novedad decisiva de su aportación consisten en haber legitimado la condena de ambas prácticas inhumanas, no solo desde un punto de vista filantrópico y ético, sino también filosófico-lógico («¿por qué el dolor ha de hacerme confesar lo que es, en vez de forzarme a decir lo que no es?»; «quien la [tortura] puede sufrir, oculta la verdad tanto como el que no la puede aguantar»), y lo alarga a una longitud hermenéutica que muestra una claridad: la fenomenología de la salvaje composición del hombre (III, 11).

Pero la muerte a menudo es inducida, es violencia y fruto de la crueldad humana, de las guerras *justas*, no porque sean justas, sino porque son guerras; de las guerras de religión en la que «las cartas están tan barajadas» (II, 5), de la intolerancia, de la Inquisición —y donde a menudo se va más allá de la muerte, como en el caso de la tortura, de la que Montaigne realiza una crítica sobre el hilo de la lógica más que de la historia—. La propia religión tiene la justicia por adorno y cubierta (II, 12). Palabras nuevas, como *fervor religioso*, cubren solo la violencia. En la práctica del lenguaje de los modernos, *fervor* es tendencia hacia la malignidad y la violencia (III, 1). A menudo se trata de la guerra por la guerra. Violencia y autoridad, tortura, proceso a las brujas. Cuerpos martirizados son torturados y después matados (de nuevo torturados). Muchos episodios adquieren en *De la fisonomía* un tono autobiográfico: el horror del primer asesinato de un asaltante suyo le ha hecho temer a un segundo y el odio de la primera crueldad le ha hecho odiar toda imitación. Y cuando las circunstancias lo han llevado a condenas penales, en calidad de magistrado, de juez en el Parlamento de Burdeos, más bien ha faltado a la justicia.

En la tortura, Montaigne no reserva un juicio mejor. En el capítulo *De la educación de los niños* pone la tortura bajo el signo de la iniquidad de los tiempos históricos. Y en *De la conciencia*, la tortura se configura no solo como invención peligrosa, sino también como prueba de resistencia más que de verdad. Para evitar el dolor se haría cualquier cosa y se confesarían delitos nunca cometidos. Puede ocurrir que aquel al que el juez ha torturado para no hacerle morir inocente, muera inocente y torturado. Montaigne cuenta miles de ejemplos de falsas confesiones. Las presuntas brujas prefieren admitir culpas que no han cometido nunca que sufrir, con la tortura, mil tipos de suplicios y muertes. En *De la crueldad* aclara que el hombre teme el dolor al igual que la pobreza y la propia muerte. Y la tortura más que la muerte (II, 11).

Por temor a ser malinterpretado, en el fragmento sucesivo, que podía ser ambiguo, introduce una adición posterior que precisa la naturaleza de discurso *referido*, de manera que lo modifica en la dirección ya expuesta (condena firme de la tortura). Tanto es así que, se dice, este es el menor mal que la debilidad humana haya podido inventar.

Cabe señalar que con el *se dice* anotado en el ejemplar de Burdeos en el interior de la frase que está construida en modo asertivo, Montaigne se libera de la responsabilidad de una afirmación que ya no comparte (si es que alguna vez la ha compartido). Después añade, siempre en una nota manuscrita, reforzando su propia voluntad crítica: «¡muy inhumanamente y con suma inutilidad!». ¿Qué culpa puede tener la víctima de vuestra ignorancia? ¿No es injusticia la que impulsa a no matar sin motivo, peor que matar? El desafortunado preferirá morir mil veces sin razón que pasar por esta inquisición aún más dolorosa que el suplicio, y que, a menudo, por su crueldad, supera la agonía. En II, 15, recupera la opinión de Séneca (*Cartas*, 94), que consideraba que la tortura no producía el deseo de actuar bien, que es la obra de la razón y de la disciplina, sino únicamente la preocupación de no ser sorprendidos haciendo el mal.

En la economía del discurso montaigniano, tampoco la referencia a los habitantes del Nuevo Mundo se queda sin efecto. Se trata siempre de la voz

de la naturaleza que condena la tortura como práctica innatural e inhumana. Feliz circunstancia en la cual la inocencia de la naturaleza y de la conciencia de Montaigne van al unísono, como puede captarse una vez más en el capítulo *De la crueldad* (II, 11): «La inocencia que hay en mí es una inocencia sencilla […] Odio, por naturaleza y por juicio, entre otros vicios, la crueldad […] me entristecen grandemente las aflicciones ajenas […] No compadezco a los muertos, más bien los envidiaría; pero los moribundos me inspiran piadosos sentimientos. Los salvajes son para mí menos repulsivos al asar y comerse el cuerpo de sus víctimas, que los que atormentan a los vivos. Las ejecuciones mismas de la justicia, por legítimas que sean, tampoco puedo verlas con serenidad».

Justo en este punto la crítica de la tortura y de la pena de muerte está unida y, además, está tratada con toda su negatividad. La censura, como se ha constatado, se ha dedicado a señalar la audacia del bordelés y de su *j'accuse*: «En la misma justicia, todo lo que va más allá de la muerte simple me parece pura crueldad». Montaigne insiste en el «placer secreto» del hombre hacia la crueldad, que, a veces, sitúa dentro de un contexto histórico, señalando ejemplos increíbles de este vicio en el desenfreno de las guerras civiles. Las historias antiguas carecen de ellos en comparación con los tiempos modernos, término usado con moderación. Almas monstruosas que, por el simple placer de matar, quieren cometerlo: «que cortaran y desmembraran cuerpos ajenos, que aguzaran su espíritu para inventar tormentos inusitados y muertes nuevas; y todo ello sin enemistad, sin provecho, y solo por gozar de dolor y del espectáculo de los gestos y movimientos, de los gemidos y voces lamentables de un hombre muriendo entre congojas. Este es el grado último que la crueldad puede alcanzar» (II, 11).

En *Cobardía, madre de crueldad* es aún más explícito contra la tortura, que se configura como verdadera *barbarie*. Es más: codificación absoluta de la barbarie en la forma y en la sustancia, barbarie es negación de lo humano, privación de humanidad y ontología del ser humano que basa su dignidad en la libertad de pensamiento, palabra y acción, que en Montaigne

se resume en una concreta libertad de voluntad. Pensar, hablar y actuar bien, sobre el supuesto de que el hombre ha nacido para actuar. Esta es la sustancia del hendíadis (par) montaigniano: verdad y libertad, confirmada en el capítulo *Del arte de conversar*. La violencia se configura no solo como negación de la moral, sino también como negativa y privación de la humanidad en la alteridad. El cuerpo atormentado es cosificado, sustraído al reconocimiento del pacto de convivencia humana, es el deseo de indulto y eternización de la muerte en la voluntad depravada del verdugo. Suprimir la atrocidad de la muerte para convertirla en infinita.

Pero es siempre la voz de la naturaleza la que condena la tortura mediante la referencia a los bárbaros, a los salvajes, y precisamente sobre la práctica inhumana de la tortura Montaigne construye otra cuña de la no barbarie de los salvajes, es decir, la barbarie de los civilizados, dogmáticos, intolerantes, identitarios: «Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto; en desgarrar con tormentos y torturas un cuerpo lleno aún de sensibilidad, asarlo cuidadosamente, y en hacer que lo muerdan y maten perros y cerdos, como lo hemos no solo leído, sino visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es peor, bajo pretexto de piedad y religión, que asarlo y comerlo después de muerto» (I, 31).

Si se ponen en sucesión el proceso de Martín Guerre y el asunto de la brujería, además del hecho de que Arnaud du Tilh, el doble/sosias de Martín, apodado *Pansette*, era sospechoso de brujería por su memoria hipertrófica (sospecha que no cae entre los cargos imputados, circunstancia que Montaigne parece haber olvidado, a pesar de que afirma que no se acuerda tan bien de nada como de este proceso), ambos se convierten en figuras emblemáticas de una misma fenomenología de la razón irrazonable, a su vez, sujeto y objeto de la ilusión y de la hipocresía, de un método que ignora los hechos para concentrarse en la modalidad y los efectos. Ambos ejemplos sirven como emblema de procedimientos conceptuales, además de ejemplos específicos, históricos y sociales, para condenar la pena de muerte y la tortura.

El libro de la sociedad. Para una conclusión

Montaigne leía en Plutarco que la razón no debe autosofocar, debe permanecer dentro y sanar toda la vida. La filosofía sigue siendo la dulce medicina de la mente. No por casualidad es el arte de vivir como es debido. La nulidad de la condición humana no debe hacer perder la esperanza sobre el sujeto/objeto moral (el individuo y la sociedad), que debe seguir preguntándose no solo qué puede saber (y aquí la impronta escéptica, ampliamente compartida, aparece casi sin esperanza), sino también qué puede decir y qué debe hacer para continuar construyendo, entre desilusión y utopía, el espacio de lo humano. Precisamente sobre los dos últimos interrogantes, sobre el lenguaje y sobre su dimensión ética y pragmática, Montaigne realiza su personal conversión del escepticismo.

No se trata de construir una teoría de la impotencia cognitiva humana. La razón no debe renunciar a conocer y conocerse. Debe dar un sentido y una dirección a su entereza que la hace infinita. La teoría del conocimiento deviene entidad de la palabra y de su eficacia. Saber es hablar y, como quería Sócrates, es filosofar conversando, preguntar, discutir, decodificando lo real en sus «vicisitudes» de formas (actuar). Entidad de palabras sustanciales, únicas palabras que tienen movimiento y acción (II, 36). El hombre ha nacido para actuar. Es la palabra la que establece la relación moral, el registro de lo real y del saber, la que asigna el sentido a las cosas en el pacto de colaboración entre los hablantes. La palabra es mitad de quien habla y mitad de quien escucha (Plutarco y Guazzo).

Ser escéptico, como quiere Montaigne, es otorgar derecho de ciudadanía en oposición a diferencia y pluralidad (nunca neutralizar los contrarios, sino reconsiderarlos). Es hacer interactuar diferencias y contradicciones

mediante una pluralidad de actitudes que les dé sentido. Por eso Montaigne es consciente de que también el escepticismo requiere de un nuevo lenguaje, si el sentido depende de la construcción del discurso. La operación montaigniana, en la medida en que asume las prerrogativas lingüísticas como fundamentales, neutraliza la argumentación escéptica y la convierte en una estrategia crítica del escepticismo tradicional. Si la comunicación es participación (la única) de todos los seres al ser (existencia, vida) y tentativa de dar un sentido a los *operarios*, se comprende fácilmente que el resultado del escepticismo crítico no es una postura teórica, sino una exigencia pragmática de la razón. Ninguna ataraxia, ningún conservadurismo. Se trata más bien de un nuevo humanismo —una revolución contra el humanismo antropocéntrico y sus mitologías— basado en la conciencia de que saber es hablar y argumentar, y que es necesario aprender a construir una retórica de la argumentación plural, y de sus reglas, abierta a un horizonte de sentido, de espera, en cuanto a pedagogía de la palabra, entre pensamiento y acción, reflexión y creación, tradición y modernidad.

La propia ciencia, si quiere ser la cosa útil del íncipit de la *Apología de Ramon Sibiuda*, es práctica, intercambio, *commercium*, comparación, colaboración. Mezcla los registros y los hace interactuar. Es interacción, nace y se construye en y desde los discursos. Se habla y se piensa únicamente a través de los otros. La compañía y el convite son indispensables en el *ser pensante* (Kant). La palabra vacía y sin sustancia sólida (*De la gloria*) resulta llena de la palabra del otro, la única sustancia para nosotros. El ser no se entiende en la acepción de la tradición filosófica clásica, sino que significa interacción, interpretación y decodificación de la proteiforme coesencia. Único ser con el que el hombre tiene comunicación. El ser se encuentra en la pragmática del discurso. Hablar es actuar. Para frotar y limar nuestro cerebro con el de los otros, *De la educación de los niños* insiste en que hay que llevarlo a todas partes desde una edad temprana. Desde el comercio con el otro se produce una maravillosa claridad para la formación del juicio y para adquirir una inteligencia social, a través del libro de la sociedad.

Sin embargo, el punto más álgido sobre el que se mide el sentido de dicha conversión, junto con la divergencia del relativismo, es el concepto de *politicidad de la amistad* que Montaigne ha alcanzado mediante La Boétie. Textos clave diseñan el espacio político de la amistad como homólogo a la comunidad salvaje y conducen al concepto-límite expresado en la noción de *igualdad*, entendida y reconocida como equilibrio absoluto de todos los vínculos en su valor regulativo. La amistad, precisa La Boétie, no cojea nunca y florece en el terreno de la igualdad. Aquí el vínculo se convierte ante todo en metáfora de la historia, sello de la dialéctica entre sujeto-objeto, hombre-naturaleza y hombre-historia. Presenta varios grados de subjetividad articulados en microestructuras cada vez más complejas y se construye a partir del concepto de *amistad o hermandad* como estado de naturaleza de la moral, término *a quo* y *ad quem* de la humanidad.

Mientras tanto, Montaigne continúa cabalgando. La metáfora preferida de su relación con el mundo es la equitación y la idea de que el lenguaje es como el juego de la pelota: unos lanzan y otros reciben para después volver a lanzar. ¿No había leído en Plutarco que la palabra es mitad de quien habla y mitad de quien escucha?

Pero, sobre todo, permanece sujeto a la idea de libertad, con la que se despide en el último capítulo de los *Ensayos*: «Estoy tan loco por la libertad que si me prohibieran el acceso a algún rincón de las Indias, viviría en cierto modo más incómodo». Y hasta que encuentre una tierra o un cielo libre en otro lugar, no se descompondrá en un lugar donde deba ocultarse.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Montaigne	Contexto histórico-cultural
1533 Nace en Burdeos el 28 de febrero.	**1533** Enrique VIII se casa con Ana Bolena. Muere Ludovico Ariosto.
	1534 Pablo III es elegido papa.
	1535 Tomás Moro es decapitado.
	1536 Juan Calvino escribe *La institución de la religión cristiana*. Muere Catalina de Aragón.
	1543 Nicolás Copérnico escribe *De revolutionibus orbium coelestium*.
	1544 Nace Torquato Tasso.
	1545-1563 Concilio de Trento.
1546 Se inscribe en el colegio de Guyena.	
1546-1554 Completa los estudios de Derecho.	**1548** Nace Giordano Bruno.

1557 Es consejero en la Cour des Aides de Périgueux	
1558 Se encuentra en el Parlamento con Étienne de La Boétie, con quien traba una afectuosa e intensa amistad.	
1561-1563 Entra a formar parte de la Corte de Carlos IX.	**1561** Nace Francis Bacon.
	1564 Nace William Shakespeare.
1565 El 23 de septiembre se casa con Françoise de la Chassaigne, hija de José, consejero del rey.	
1568 Muere su padre, al que estaba profundamente unido, y traduce del latín y publica *Teología natural de Ramón Sibiuda*.	**1568** Nace Tommaso Campanella.
	1568-1648 Guerra de los Ochenta Años, rebelión holandesa contra el dominio español.
1569 Étienne de La Boétie muere prematuramente. Montaigne escribe el ensayo *De la amistad*.	
1570-1571 A raíz del sanguinario periodo de las guerras de religión, se retira a la vida privada y empieza a trabajar en su obra principal, los *Ensayos*.	**1571** Batalla de Lepanto, victoria de las fuerzas cristianas de la Liga Santa frente a los otomanos.

	1572 Noche de San Bartolomé (23 de agosto, París), matanza de los hugonotes. Masacre ordenada por el rey francés Carlos IX y llevada a cabo por la facción católica contra los protestantes.
	1575 Publicación de Jerusalén liberada, de Tasso.
1577 Enrique de Navarra, rey de Navarra, lo nombra Gentilhomme de sa Chambre	
1580-1581 Viaja al extranjero, pero debe volver a Francia al ser designado alcalde de Burdeos. Las anotaciones del viaje se recogen en *Diario de viaje en Italia a través de Suiza y Alemania* (publicado solo dos siglos después, en 1774).	
1580-1588 Publicación de las tres ediciones de los *Ensayos*.	
1581-1584 Es alcalde de Burdeos. Demuestra ser un hábil diplomático evitando que la ciudad se vea involucrada en la guerra civil que estalla a raíz de la muerte del duque de Anjou.	**1582** El papa Gregorio XIII introduce el calendario gregoriano (calendario actual).
1585 Empieza la elaboración del tercer libro de los *Ensayos*.	**1585-1604** Condena a muerte de María Estuardo, reina de Escocia.
1588 Conoce a Marie de Gournay, admiradora de sus obras.	**1588** La Armada Invencible española es derrotada por la flota

inglesa. Nace Thomas Hobbes.

1592 La muerte lo sorprende el 13 de septiembre en Saint-Michel-de-Montaigne, mientras aún trabaja en sus *Ensayos*.